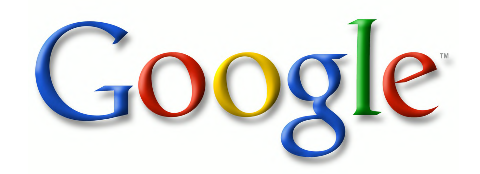
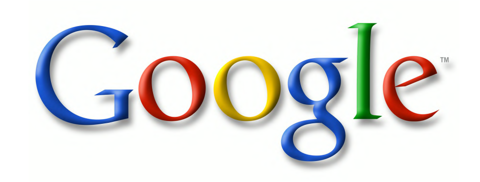
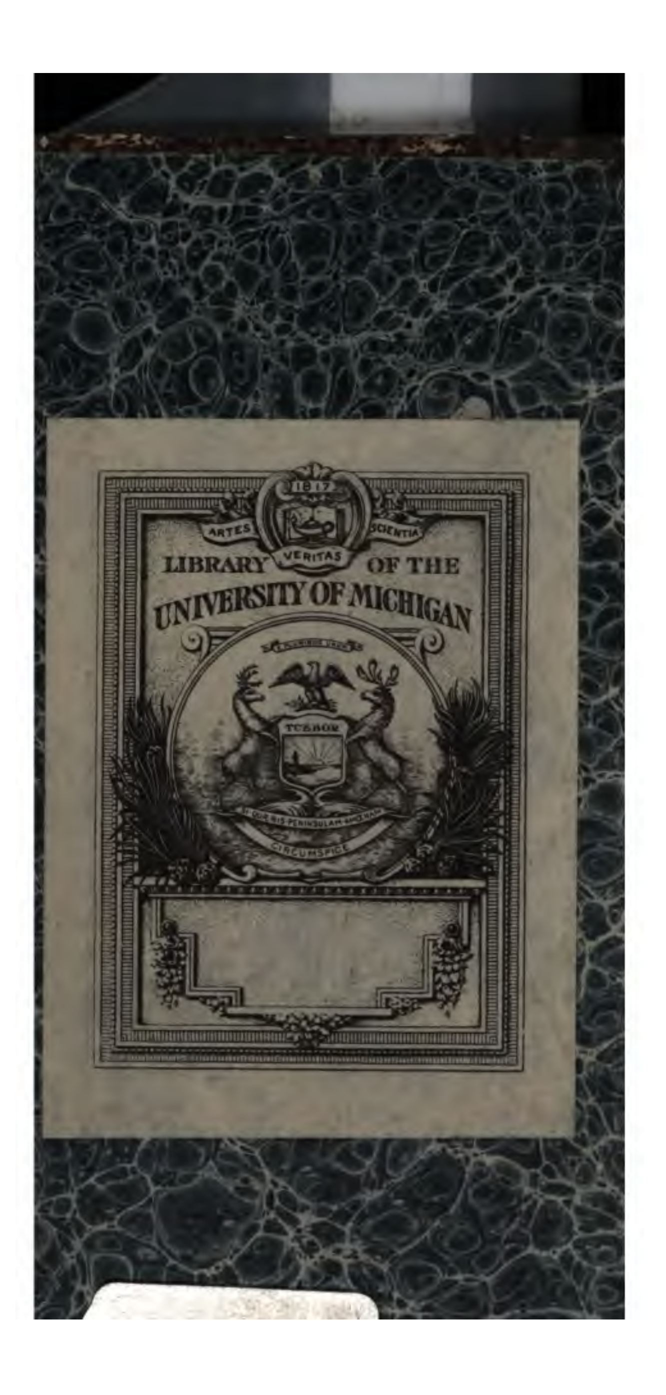
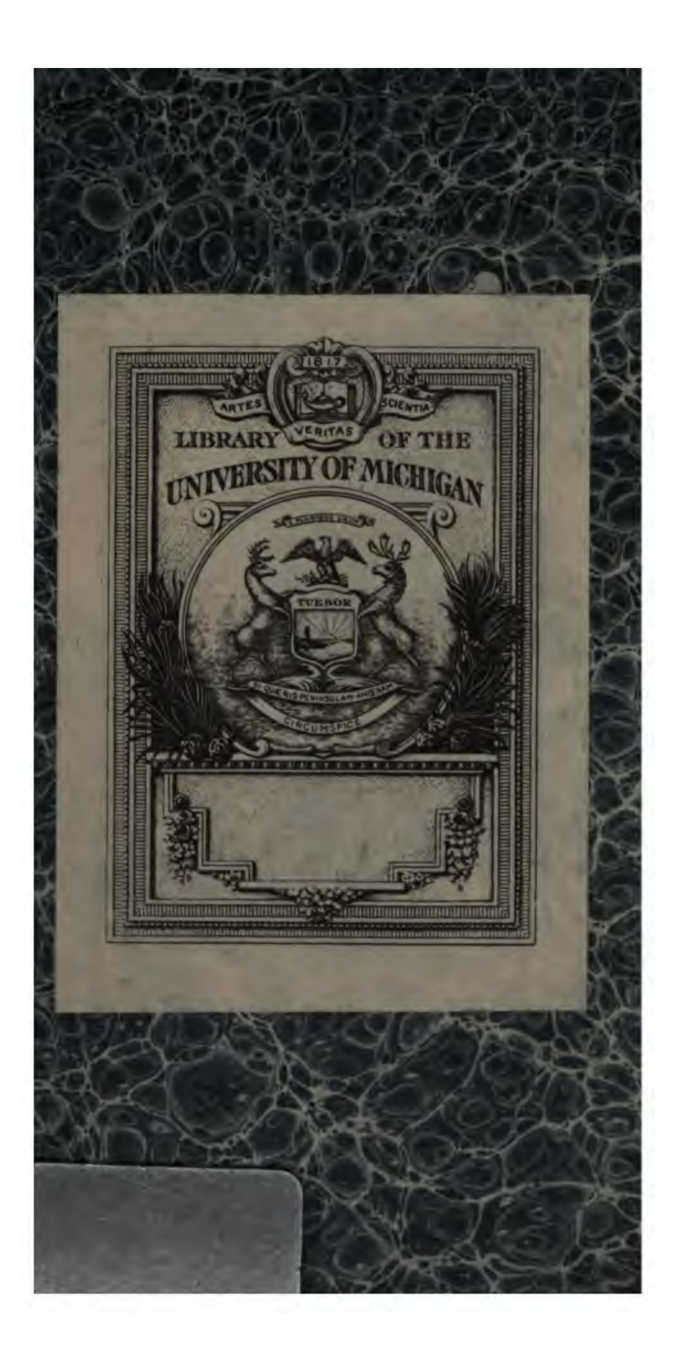







1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE




1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



[redacted]

[redacted]

REMARQUES CRITIQUES SUR LE SYSTEME DE FEU M. BAYLE;

Touchant l'Accord de la Bonté & de la Sagesse de Dieu, avec la Liberté de l'homme, & l'origine du mal.

Augmentées dans cette nouvelle Editio

De la Réfutation de ce qu'ont écrit Hobbes & Spinosa, sur le même sujet.

Felix qui potuit rerum cognoscere causas !
Ille metus omnes & inexorabile fatum
Subjecit pedibus.

A LONDRES,
Chez JACOB TONSON, Marchand Libraire. 1720

TROISIÉME PARTIE DES ESSAIS SUR LA BONTÉ DE DIEU, LA LIBERTÉ DE L'HOMME ET L'ORIGINE DU MAL.

241. NOus voilà débarassés enfin de la cause morale du mal moral : *le mal physique*, c'est à dire les douleurs, les souffrances, les mi-

ferés, nous embarasseront moins, étant des suites du mal moral. *Pœna est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis*, suivant Grotius. L'on pâtit parce qu'on a agi ; l'on souffre du mal, parce qu'on fait mal :

Nostrorum causa malorum
Nos sumus.

Il est vrai qu'on souffre souvent pour les mauvaises actions d'autrui ; mais lors qu'on n'a point de part au crime, l'on doit tenir pour certain que ces souffrances nous preparent un plus grand bonheur. La question *du mal physique*, c'est à dire, de l'origine des souffrances, a des difficultés communes avec celle de l'origine du *mal metaphysique*, dont les monstres & les autres irregularités apparentes de l'univers fournissent des exemples. Mais il faut juger qu'encor les souffrances & les monstres sont dans l'ordre ; & il est bon de considerer non seulement, qu'il valoit mieux admettre ces defauts & ces monstres, que de violer les loix generales, comme raisonne quelques fois le R. P. Mallebranche ; mais aussi que ces monstres mêmes sont dans les regles, & se trouvent conformes à des volontés generales quoique nous ne soyons point capables

de

de demêler cette conformité. C'est comme il y a quelques fois des apparences d'irregularité dans les Mathematiques, qui se terminent enfin dans un grand ordre, quand on a achevé de les approfondir; c'est pourquoi j'ai déja remarqué cy-dessus, que dans mes principes tous les évenemens individuels sans exception sont des suites des volontés generales.

242. On ne doit point s'étonner, que je tache d'éclaircir ces choses par des comparaisons prises des Mathematiques pures, où tout va dans l'ordre, & où il y a moyen de le demêler par une meditation exacte, qui nous fait joüir, pour ainsi dire, de la veuë des idées de Dieu. On peut proposer une suite ou *series* de nombres tout-à-fait irreguliere en apparence, où les nombres croissent & diminuent variablement sans qu'il y paroisse aucun ordre: & cependant celui qui saura la clef du chifre, & qui entendra l'origine & la construction de cette suite de nombres, pourra donner une regle, laquelle étant bien entenduë fera voir que la *series* est tout à fait reguliere, & qu'elle a même de belles proprietés. On le peut rendre encor plus sensible dans les lignes: une ligne peut avoir des tours, & des retours, des hauts & des bas; des points de retoussemens, & des points d'inflexion;

 de

des interruptions, & d'autres varietés, de telle ſorte qu'on n'y voye ny rime ny raiſon, ſur-tout en ne conſiderant qu'une partie de la ligne : & cependant il ſe peut qu'on en puiſſe donner l'Equation & la conſtruction dans laquelle un Geometre trouveroit la raiſon & la convenance de toutes ces pretendues irregularités ; & voilà comment il faut encor juger de celles des monſtres, & d'autres pretendus defauts dans l'univers.

243. C'eſt dans ce ſens qu'on peut employer ce beau mot de S. Bernard (Ep. 276. ad Eugen. III.) *Ordinatiſſimum eſt, minus interdum ordinatè fieri aliquid.* Il eſt dans le grand ordre, qu'il y ait quelque petit deſordre ; & l'on peut même dire, que ce petit deſordre n'eſt qu'apparent dans le tout, & il n'eſt pas même apparent par raport à la felicité de ceux qui ſe mettent dans la voye de l'ordre.

244. En parlant des monſtres j'entends encor quantité d'autres defauts apparens : Nous ne connoiſſons preſque que la ſuperficie de nôtre Globe, nous ne penetrons gueres dans ſon interieur, au de-là de quelques centaines de toiſes : ce que nous trouvons dans cette écorce du Globe, paroît l'effet de quelques grands bouleverſemens : il ſemble que ce Globe à été un jour en feu, & que les rochers, qui

ſont

sont la base de cette écorce de la terre, sont des scories restées d'une grande fusion ; on trouve dans leurs entrailles des productions de metaux, & de mineraux, qui ressemblent fort à celles qui viennent de nos fournaux : & la mer toute entiere pourroit être une espece d'*oleum per deliquium*, comme l'huile de Tartre se fait dans un lieu humide. Car lors que la surface de la terre s'étoit refroidie aprés le grand incendie ; l'humidité, que le feu avoit poussée dans l'air, est retombée sur la terre, en a lavé la surface, & a dissout & imbibé le sel fixe resté dans les cendres, & a rempli enfin cette grande cavité de la surface de nôtre Globe pour faire l'Ocean plein d'une eau salée.

245. Mais aprés le feu il faut juger que la terre & l'eau n'ont pas moins fait de ravages. Peut-être que la croûte formée par le refroidissement, qui avoit sous elle de grandes cavités, est tombée, de sorte que nous n'abitons que sur des ruines, comme entre autres Monsieur Thomas Burnet, Chapelain du feu Roy de la Grande Bretagne, a fort bien remarqué. Et plusieurs deluges & inondations ont laissé des sedimens, dont on trouve des traces & des restes, qui font voir que la mer a été dans les lieux, qui en sont les plus éloignés aujourd'hui. Mais ces bouleversemens ont

enfin cessé, & le Globe a pris la forme que nous voyons. Moyse insinuë ces grands changemens en peu de mots : la separation de la lumiere & des tenebres indique la fusion causée par le feu, & la separation de l'humide & du sec marque les effets des inondations. Mais qui ne voit, que ces desordres ont servi à mener les choses au point où elles se trouvent presentement, que nous leur devons nos richesses & nos commodités, & que c'est par leur moyen, que ce Globe est devenu propre à être cultivé pas nos soins ? Ces desordres sont allés dans l'ordre. Les desordres, vrais ou apparens, que nous voyons de loin, sont les taches du Soleil & les Cometes : mais nous ne savons pas les usages qu'elles apportent, ny ce qu'il y a de regle. Il y a eu un tems, que les Planetes passoient pour des Etoiles errantes, maintenant leur mouvement ce trouve regulier, peut être qu'il en est de même des Cometes, la Posterité le saura.

246. On ne compte point parmi les desordres l'inegalité des conditions, & M. Jaquelot a raison de demander à ceux qui voudroient que tout fût également parfait, pourquoi les rochers ne sont pas couronnés de feuilles & de fleurs ? pourquoi les fourmis ne sont pas des paons ? Et s'il falloit de l'égalité par tout, le pauvre

vre presenteroit requête contre le riche, le valet contre le maître. Il ne faut pas que les tuiyaux d'un jeu d'orgues soient égaux. M. Bayle dira, qu'il y a de la difference entre une privation du bien & & un desordre; entre un desordre dans les choses inanimées, qui est purement metaphysique, & un desordre dans le creatures raisonnables, qui consiste dans le crime & dans les souffrances. Il a raison de les distinguer, & nous avons raison de les joindre ensemble. Dieu ne neglige point les choses inanimées; elles sont insensibles, mais Dieu est sensible pour elles. Il ne neglige point les animaux, il n'ont point d'intelligence, mais Dieu en a pour eux. Il se reprocheroit le moindre defaut veritable, qui seroit dans l'univers, quand même il ne seroit apperçû de personne.

247. Il semble que M. Bayle n'approuve point que les desordres qui peuvent être dans les choses inanimées entrent en comparaison avec ceux qui troublent la paix & la felicité des creatures raisonnables; ny qu'on fonde en partie la permission du vice sur le soin d'éviter le dérangement des loix des mouvemens. On en pourroit conclure selon lui (Réponse Posthume à M. Jaquelot p. 183.) *que Dieu n'a créé le monde que pour faire voir sa*

science infinie de l'Architecture & de la Mecanique, sans que son attribut de bon & d'ami de la vertu ayent eu aucune part à la construction de ce grand ouvrage. Ce Dieu ne se piqueroit que de science, il aimeroit mieux laisser perir tout le genre humain, que de souffrir que quelques atomes aillent plus vite ou plus lentement, que les loix generales ne le demandent. Monsieur Bayle n'auroit point fait cette opposition, s'il avoit été informé du systeme de l'Harmonie generale, que je conçois, & qui porte que le regne des causes efficientes & celui des causes finales sont paralleles entr'eux; que Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur monarque que celle du plus grand Architecte; que la matiere est disposée en sorte que les loix du mouvement servent au meilleur gouvernement des esprits; & qu'il se trouvera par consequent qu'il a obtenu le plus de bien qu'il est possible, pourvû qu'on compte les biens metaphysiques, physiques & moraux ensemble.

248. Mais (dira M. Bayle) Dieu pouvant detourner une infinité de maux par un petit miracle, pourquoi ne l'employoit il pas? il donne tant de secours extraordinaires aux hommes tombés, mais un petit secours de cette nature donné à Eve empêchoit sa cheute, & rendoit la tentation

tion du serpent inefficace. Nous avons assés satisfait à ces sortes d'objections par cette réponse generale que Dieu ne devoit point faire choix d'un autre univers puisqu'il en a choisi le meilleur, & n'a employé que les miracles qui y étoient necessaires. On lui avoit répondu, que les miracles changent l'ordre naturel de l'univers : il replique que c'est une illusion, & que le miracle des nôces de Cana (par exemple) ne fit point d'autre changement dans l'air de la chambre, sinon qu'au lieu de recevoir dans ses pores quelques corpuscules d'eau, il recevoit des corpuscules de vin. Mais il faut considerer que le meilleur plan des choses étant une fois choisi, rien n'y peut être changé.

249. Quant aux *miracles* (dont nous avons déja dit quelque chose cy-dessus) ils ne sont pas tous peut-être d'une même sorte : il y en a beaucoup apparemment que Dieu procure par le ministere de quelques substances invisibles, telles que les Anges, comme le Reverend Pere Mallebranche le tient aussi ; & ces Anges ou ces substances agissent selon les loix ordinaires de leur nature étant jointes à des corps plus subtils & plus vigoureux que ceux que nous pouvons manier. Et de tels miracles ne le sont que comparative-

ment, & par rapport à nous ; comme nos ouvrages passeroient pour miraculeux auprés des animaux, s'ils étoient capables de faire leurs remarques là-dessus. Le changement de l'eau en vin pourroit être un miracle de cette espece. Mais la creation, l'incarnation, & quelques autres actions de Dieu passent toute la force des creatures, & sont veritablement des miracles, ou même des mysteres. Cependant si le changement de l'eau en vin à Cana étoit un miracle du premier rang, Dieu auroit changé par-là tous les cours de l'univers, à cause de la connexion des corps ; ou bien il auroit été obligé d'empêcher, encor miraculeusement cette connexion, & faire agir les corps non-interessés dans le miracle, comme s'il n'en étoit arrivé aucun, & aprés le miracle passé il auroit fallu remettre toutes choses dans les corps interessés mêmes, dans l'état où elles seroient venues sans le miracle : aprés quoi tout seroit retourné dans son premier canal. Ainsi ce miracle demandoit plus qu'il ne paroît.

250. Pour ce qui est du mal physique des creatures, c'est à dire, de leurs souffrances. Monsieur Bayle combat fortement ceux qui tâchent de justifier par des raisons particulieres la conduite que Dieu a tenue à cet égard. Je mets à

par

part icy les souffrances des animaux : & je voy que M. Bayle insiste principalement sur celles des hommes, peut-être parce qu'il croit que les bêtes n'ont point de sentiment : & c'est par l'injustice qu'il y auroit dans les souffrances des Bêtes, que plusieurs Cartesiens ont voulu prouver qu'elles ne sont que des machines, *quoniam sub Deo justo nemo innocens miser est*. Il est impossible qu'un innocent soit miserable sous un maître tel que Dieu. Le principe est bon, mais je ne crois pas, qu'on en puisse inferer que les bêtes n'ont point de sentiment, parce que je crois, qu'à proprement parler la perception ne suffit pas pour causer la misere, si elle n'est pas accompagnée de reflexion. Il en est de même de la felicité : sans la reflexion, il n'y en a point.

O fortunatos nimium, sua qui bona nôrint !

L'on ne sauroit douter raisonnablement, qu'il n'y ait de la douleur dans les animaux ; mais il paroît que leurs plaisirs & leurs douleurs ne sont pas aussi vifs que dans l'homme : car ne faisant point de reflexion, ils ne sont point susceptibles ny du chagrin, qui accompagne la douleur, ny de la joye, qui accompagne le plaisir.

[redacted]

Les hommes sont quelques fois dans un état qui les approche des bêtes, & où ils agissent presque par le seul instinct, & par les seules impressions des experiences sensuelles : & dans cet état leurs plaisirs & leurs douleurs sont fort minces.

251. Mais laissons là les bêtes, & revenons aux créatures raisonnables. C'est par rapport à elles, que Monsieur Bayle agite cette Question ; s'il y a plus de mal physique que de bien physique dans le monde ? Rép. aux questions d'un Provinc. cha. 75. Tom. 2. Pour la bien decider, il faut expliquer, en quoi ces biens & ces maux consistent. Nous convenons, que le mal physique n'est autre chose, que le déplaisir, & je comprens là-dessous la douleur, le chagrin, & toute autre sorte d'incommodité. Mais le bien physique consiste-t-il uniquement dans le plaisir ? Monsieur Bayle paroît être dans ce sentiment, mais je suis d'opinion, qu'il consiste encor dans un état moyen, tel que celui de la santé. L'on est assés bien quand on n'a point de mal : c'est un degré de la sagesse de n'avoir rien de la folie,

Sapientia prima est
Stultitia caruisse.

C'est

C'est comme on est fort loüable, quand on ne sauroit être blâmé avec justice :

Si non culpabor, sat mihi laudis erit.

Et sur ce pied-là tous les sentimens, qui ne nous déplaisent pas, tous les exercices de nos forces, qui ne nous incommodent point, & dont l'empêchement nous incommoderoit, sont des biens physiques, lors même qu'ils ne nous causent aucun plaisir ; car leur privation est un mal physique. Aussi ne nous appercevons nous du bien de la santé, & d'autres biens semblables, que lors que nous en sommes privés. Et sur ce pied-là j'oserois soûtenir, que même en cette vie les biens surpassent les maux, que nos commodités surpassent nos incommodités, & que Monsieur Descartès a eu raison d'écrire (Tom. 1. lettre 9.) *que la raison naturelle nous apprend, que nous avons plus de biens que de maux en cette vie.*

252. Il faut ajouter que l'usage trop frequent, & la grandeur des plaisirs seroit un très-grand mal. Il y en a qu'Hippocrate a comparés avec le haut mal, & Scioppius ne fit que semblant sans doute de porter envie aux passereaux, pour badiner agréablement dans un ouvrage savant mais plus que badin. Les viandes

dè

de haut goût font tort à la santé, & diminuent la delicatesse d'un sentiment exquis ; & generalement les plaisirs corporels sont une espece de dépense en esprits, quoiqu'ils soient mieux reparés dans les uns que dans les autres.

253. Cependant pour prouver que le mal surpasse le bien, on cite M. la Motte le Vayer (lettre 134) qui n'eût point voulu revenir au monde, s'il eût falu qu'il joüât le même rôle que la providence lui avoit déja imposé. Mais j'ay déja dit, que je crois qu'on acepteroit la proposition de celui qui pouroit renoüer le fil de la Parque, si on nous promettoit un nouveau rôle quoiqu'il ne dût pas être meilleur que le premier. Ainsi de ce que M. la Motte le Vayer a dit, il ne s'ensuit, point, qu'il n'eût point voulu du rôle, qu'il avoit déja joüé, s'il eût été nouveau, comme il semble, que Monsieur Bayle le prend.

254 Les plaisirs de l'esprit sont les plus purs & les plus utiles pour faire durer la joye. Cardan déja vieillard étoit si content du son état, qu'il protesta avec serment, qu'il ne le changeroit pas avec celui d'un jeune homme des plus riches, mais ignorant. Monsieur la Motte le Vayer le rapporte lui-même sans le critiquer. Il paroît que le savoir a des char-

mes

mes qui ne sauroient être conçûs par ceux, qui ne les ont point goûtés. Je n'entends pas un simple savoir des faits, sans celui des raisons, mais tel que celui de Cardan, qui étoit effectivement un grand homme avec tous ses défauts, & auroit été incomparable sans ces defauts.

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas!
Ille metus omnes & inexorabile fatum
Subjecit pedibus.

Ce n'est pas peu de chose d'être content de Dieu & de l'univers : de ne point craindre ce qui nous est destiné, ny de se plaindre de ce qui nous arrive. La connoissance des vrais principes nous donne cet avantage, tout-autre que celui que les Stoïciens & les Epicuriens tiroient de leur Philosophie. Il y a autant de difference entre la veritable Morale, & la leur, qu'il y en a entre la joye & la patience; car leur tranquilité n'étoit fondée que sur la necessité; la nôtre le doit être sur la perfection & sur la beauté des choses, sur nôtre propre felicité.

255. Mais que dirons nous des douleurs corporelles? ne peuvent-elles pas être assés aigües pour interrompre cette tranquilité

quillité du Sage ? Aristote en demeure d'accord : les Stoïciens étoient d'un autre sentiment, & même les Epicuriens. Monsieur Descartes a renouvellé celuy de ces Philosophes : il dit dans la lettre qu'on vient de citer : *Que même parmi les plus tristes accidens & les plus pressantes douleurs, on y peut toûjours être content, pourvû qu'on sache user de la raison.* Monsieur Bayle dit là-dessus, (Rép. au Prov. T. 3. ch. 157. p. 991.) *que c'est ne rien dire, que c'est nous marquer un remede dont presque personne ne fait la preparation.* Je tiens que la chose n'est point impossible, & que les hommes y pourroient parvenir à force de meditation & dexercice. Car sans parler des vrais martyrs, & de ceux qui ont été assistés extraordinairement d'en-haut, il y en a êu de faux, qui les ont imités, & cet esclave Espagnol, qui tua le Gouverneur Cartaginois pour vanger son maître, & qui en témoigna beaucoup de joye dans les plus grands tourmens, peut faire honte aux Philosophes ; pourquoi n'iroit-on pas aussi loin que lui ? On peut dire d'un avantage, comme d'un desavantage :

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest.

256. Mais encor aujourd'hui des nations

en-

entieres, comme les Hurons, les Hiroquois, les Galibis & autres peuples de l'Amerique, nous font une grande leçon là-dessus : l'on ne sauroit lire sans étonnement avec quelle intrepidité & presque insensibilité ils bravent leurs ennemis, qui les rôtissent à petit feu, & les mangent par tranches. Si de telles gens pouvoient garder les avantages du corps & du cœur ; & les joindre à nos connoissances, ils nous passeroient de toutes les manieres,

Extat ut in mediis turris aprica casis.

Ils seroient par rapport à nous, ce qu'un geant est à un nain, une montagne à une colline,

Quantus Eryx, & quantus Athos, gaudetque nivali
Vertice se attollens partes Apenninus ad auras.

257. Tout ce qu'une merveilleuse vigueur de corps & d'esprit fait dans ces Sauvages, entêtés d'un point d'honneur des plus singuliers, pourroit être aquis parmi nous par l'éducation, par des mortifications bien assaisonnées, par une joye dominante fondée en raisons ; par un grand exercice à conserver une certaine pre-

presence d'esprit au milieu les distractions & des impressions les plus capables de le troubler. On raconte quelque chose d'approchant des anciens Assassins sujets & éleves du vieux ou plûtôt du Seigneur (*Senior*) de la Montagne. Une telle école (mais pour un meilleur but (seroit bonne pour les Missionaires qui voudroient tentrer dans le Japon. Les Gymnosophistes des anciens Indiens avoient peut-être quelque chose d'approchant, & ce Calanus, qui donna au Grand Alexandre le spectacle de se faire brûler tout vif, avoit sans doute été encouragé par de grands exemples de ses maîtres, & exercé par de grandes souffrances à ne point redouter la douleur. Les femmes de ces mêmes Indiens, qui demandent encor aujourd'hui d'être brûlées avec les corps de leurs maris, semblent tenir encor quelque chose du courage de ces anciens Philosophes de leur pays. Je ne m'attends pas qu'on fonde si tôt un Ordre Religieux, dont le but soit d'élever l'homme à ce haut point de perfection : De telles gens seroient trop au dessus des autres, & trop formidables aux Puissances. Comme il est rare qu'on soit exposé aux extrémités où l'on auroit besoin d'une si grande force d'esprit; on ne s'avisera gueres d'en faire provision aux dépens de nos commodités

ordinaires, quoi qu'on y gagneroit incomparablement plus qu'on n'y perdroit.

258. Cependant cela même est une preuve que le bien surpasse déja le mal, puisqu'on n'a pas besoin de ce grand remede. Euripide l'a dit aussi :

Πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς.

Mala nostra longè judico vinci à bonis.

Homere & plusieurs autres Poëtes étoient d'un autre sentiment, & le vulgaire est du leur. Cela vient de ce que le mal excite plûtôt nôtre attention que le bien : mais cette même raison confirme que le mal est plus rare. Il ne faut donc pas ajouter foy aux expressions chagrines de Pline, qui fait passer la nature pour une marâtre, & qui pretend que l'homme est la plus miserable & la plus vaine de toutes les créatures. Ces deux Epithetes ne s'accordent point on n'est pas assés miserable, quand on est plein de soi-même. Il est vrai que les hommes ne méprisent que trop la nature humaine; apparemment que parce qu'ils ne voyent point d'autres creatures capables d'exciter leur émulation ; mais ils ne s'estiment que trop, & ne se content que trop facilement en particulier. Je suis donc pour Meric Casaubon, qui dans ses

No-

Notes sur le Xenophane de Diogene Laërce loüe fort les beaux sentimens d'Euripide jusqu'à lui attribuer d'avoir dit des choses, *quæ spirant* [illegible] *pectus.* Seneque (Lib. 4. c. 5. de Benefic.) parle éloquemment des biens dont la nature nous a comblés. Monsieur Bayle dans son Dictionnaire, article Xenophane, y oppose plusieurs autoritez, & entr'autres celle du Poëte Diphilius dans les Collections de Sobée, donc le Grec pourroit être exprimé ainsi en Latin :

Fortuna cyathis bibere nos datis jubens,
Infundit uno terna pro bono mala.

259. Monsieur Bayle croit que s'il ne s'agissoit que du mal de coulpe, ou du mal moral des hommes, le procés seroit bien tôt terminé à l'avantage de Pline, & qu'Euripide perdroit sa cause. En cela je ne m'y oppose pas, nos vices surpassent sans doute nos vertus, & c'est l'effet du peché originel. Il est pourtant vrai qu'encore là-dessus le vulgaire outre les choses, & que même quelques Theologiens abbaissent si fort l'homme, qu'ils font tort à la providence de l'Auteur de l'homme. C'est pourquoi je ne suis pas pour ceux qui ont crû faire beaucoup d'honneur à nôtre Religion, en disant que les vertus des

des Payens n'étoient que *Splendida peccata*, des vices éclatans. C'est une saillie de S. Augustin, qui n'a point de fondement dans la sainte Ecriture & qui choque la raison. Mais il ne s'agit icy que du bien & du mal physique, & il faut comparer, particulierement les prosperités & les adversités de cette vie. Monsieur Bayle voudroit presque écarter la consideration de la santé ; il la compare aux corps rarefiés, qui ne se font gueres sentir, comme l'air, par exemple ; mais il compare la douleur aux corps qui ont beaucoup de densité, & qui pesent beaucoup en peu de volume. Mais la douleur même fait connoître l'importance de la santé, lorsque nous en sommes privés. J'ai déja remarqué, que trop de plaisirs corporels seroit un vrai mal, & la chose ne doit pas être autrement ; il importe trop que l'esprit soit libre. Lactance (Divin. instit. lib. 3. cap. 18.) avoit dit, que les hommes sont si delicats, qu'ils se plaigent du moindre mal comme s'il absorboit tous les biens dont ils ont joui. Monsieur Bayle dit là-dessus, qu'il suffit que les hommes sont de ce sentiment, pour juger qu'ils sont mal, puisque c'est le sentiment qui fait la mesure du bien ou du mal. Mais je réponds que le present sentiment n'est rien moins que la veritable mesure du bien & du mal passé & futur.

tur. Je lui accorde qu'on eſt mal pendant qu'on fait ces reflexions chagrines, mais cela n'empêche point qu'on n'ait été bien auparavant, & que tout compté & tout rabbatu le bien ne ſurpaſſe le mal.

260. Je ne m'étonne pas que les Payens, peu contens de leurs Dieux, ſe ſoient plaints de Promethée & d'Epimethée, de ce qu'ils avoient forgé un auſſi foible animal que l'homme, & qu'ils ayent applaudi à la fable du vieux Silene nourricer de Bacchus, qui fut pris par le Roy Midas, & pour le prix de ſa delivrance luy enſeigna cette pretendue belle ſentence; que le premier & le plus grand des biens étoit de ne point naître, & le ſecond, de ſortir promtement de cette vie. (Cic. Tuſcul. lib. 1.) Platon à crû, que les ames avoient été dans un état plus heureux, & pluſieurs des Anciens, & Ciceron entre autres dans ſa Conſolation (au rapport de Lactance,) ont crû, que pour leurs pechés elles ont été confinées dans les corps comme dans une priſon. Ils rendoient par-là une raiſon de nos maux, & confirmoient leurs prejugés contre la vie humaine: il n'y a point de belle priſon. Mais outre que même ſelon ces mêmes Payens les maux de cette vie ſeroient contrebalancés & ſurpaſſés par les biens des vies paſſées & futures; j'oſe dire qu'en examinant les choſes

ſans

sans prevention, nous trouverons, que l'un portant l'autre, la vie humaine est passable ordinairement, & y joignant les motifs de la Religion nous serons contens de l'ordre que Dieu y a mis. Et pour mieux juger de nos biens, & de nos maux, il sera bon de lire Cardan *de utilitate ex adversis capienda*, & Novarini *de occultis Dei Beneficiis*.

291. Monsieur Bayle s'étend sur les malheurs des Grands, qui passent pour les plus heureux; l'usage continuel du beau côté de leur condition les rend insensibles au bien, mais trés-sensibles au mal. Quelqu'un dira: tant pis pour eux, s'ils ne savent pas joüir des avantages de la nature & de la fortune: est-ce la faute de l'une ou de l'autre? Il y a cependant des Grands plus sages, qui savent mettre à profit les faveurs que Dieu leurs a faits, qui se consolent facilement de leurs malheurs, & qui tire même de l'avantage de leurs propres fautes. Monsieur Bayle n'y prend point garde: & il aime mieux écouter Pline, qui croit qu'Auguste, Prince des plus favorisés de la fortune, a senti pour le moins autant de mal que de bien. J'avoüe qu'il a trouvé de grands sujets de chagrin dans sa famille, & que le remords d'avoir opprimé la Republique l'a peut-être tourmenté; mais je crois qu il a été trop

sage pour s'affliger du premier, &
Mecenas lui a fait concevoir aparemme
que Rome avoit besoin d'un Maître.
Auguste n'avôit point été converti
ce point, Virgile n'auroit jamais dit d
damné:

Vendid't hic auro patriam, Dominu
que potentem
Imposuit, fixit leges pretio atque
fixit.

Auguste auroit crû, que lui & Ce
étoient designés par ces vers, qui parl
d'un Maître donné à un Etat libre. M
il y a de l'apparence qu'il en faisoit au
peu d'aplication à son Regne, qu'il
gardoit comme compatible avec la libert
& comme un remede necessaire des ma
publics, que les Princes d'aujourd'l
s'appliquent ce qui se dit des Rois b
més dans le Telemaque de Monsieur
Cambray. Chacun croit être dans le b
droit. Tacite, auteur desinteressé, fait l'
pologie d'Auguste en deux mots au com
mencement de ses Annalles. Mais Augu
a pû mieux que personne juger de s
bonheur; il paroît être mort content, p
une raison qui prouve qu'il étoit co
tent de sa vie, car en mourant il dit
vers Grec à ces amis, qui signifie aut

que ce *Plaudite* qu'on avoit coûtume de dire à l'issuë d'une Piece de theatre bien jouée. Suetone le rapporte :

Δότε κρότον καὶ πάντες ὑμεῖς μετὰ χαρᾶς κτυπήσατε.

262. Mais quand même il seroit échû plus de mal que de bien au genre humain, il suffit par rapport à Dieu qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'univers. Le Rabbin Maimonide, (dont on ne reconnoît pas assés le merite, en disant qu'il est le premier des Rabbins qui ait cessé de dire des sottises) a aussi fort bien jugé de cette question de la prevalence du bien sur le mal dans le monde. voicy ce qu'il dit dans son *Doctor perplexorum*. (p. 3. cap. 12.) *Il s'éleve souvent des pensées dans les ames des personnes mal instruites, qui les font croire qu'il y a plus de mal que de bien dans le monde : & l'on trouve souvent dans les poësies & dans les chansons des Payens, que c'est comme un miracle quand il arrive quelque chose de bon, au-lieu que les maux sont ordinaires & continuels. Cette erreur ne s'est pas seulement emparée du vulgaire ; ceux mêmes qui veulent passer pour sages ont donné là dedans. Et un auteur celebre nommé* Alrasi, *dans son Sepher Elohuth ou Theosophie*,

sophie, y a mis entre beaucoup d'autres absurdités, qu'il y a plus de maux que de biens, & qu'il se trouveroit, en comparant les recréations & les plaisirs dont l'homme jouit en tems de tranquilité, avec les douleurs, les tourmens, les troubles, les defauts, les soucis, les chagrins & les afflictions, dont il est accablé que nôtre vie est un grand mal, & une veritable peine qui nous est infligée pour nous punir. Maimonide ajoute que la cause de leur erreur extravagante est, qu'ils s'imaginent que la Nature n'a été faite que pour eux, & qu'ils content pour rien ce qui est distinct de leur personne, d'où ils inferent, que quand il arrive quelque chose contre leur gré, tout va mal dans l'univers.

263. Monsieur Bayle dit que cette remarque de Maimonide ne va point au but, parce que la question est; si parmi les hommes le mal surpasse le bien? Mais considerant les paroles du Rabbin, je trouve que la question qu'il forme est generale, & qu'il a voulu refuter ceux qui la decident par une raison particuliere, tirée des maux du genre humain, comme si tout étoit fait pour l'homme, & il y a de l'apparence, que l'auteur qu'il refute a aussi parlé du bien & du mal en general. Maimonide a raison de dire, que si l'on con-

siderois

fideroit la petitesse de l'homme par rapport à l'univers, on comprendroit avec évidence, que la superiorité du mal, quand il se trouveroit parmi les hommes, ne doit pas avoir lieu pour cela parmi les Anges, ny parmy les corps celestes, ny parmi les élemens & les mixtes inanimés, ny parmi plusieurs especes d'animaux. J'ai montré ailleurs, qu'en supposant que le nombre des damnés surpasse celui des sauvés, (supposition qui n'est pourtant pas absolument certaine) il faudra avoüer qu'il y a plus de mal que de bien, par rapport au genre humain qui nous est connu. Mais j'ai donné à considerer, que cela n'empêche point qu'il n'y ait incomparablement plus de bien que de mal moral & physique dans les créatures raisonnables en general, & que la Cité de Dieu, qui comprend toutes ces creatures, ne soit le plus parfait Etat : comme en considerant le bien & le mal metaphysique, qui se trouve dans toutes les substances, soit doüées soit destituées d'intelligence, & qui pris dans cette latitude comprendroit le bien physique & le bien moral; il faut dire que l'univers, tel qu'il est actuellement, doit être le meilleur de tous les systemes.

264. Au reste, Monsieur Bayle ne veut point qu'on fasse entrer nôtre faute en

ligne de compte, lorsqu'on parle de nos souffrances. Il a raison, quand il s'agit simplement d'estimer ces souffrances; mais il n'en est pas de même, quand on demande, s'il faut les attribuer à Dieu; ce qui est principalement le sujet des difficultés de Monsieur Bayle, quand il oppose la Raison ou l'experience à la Religion. Je sçay qu'il a coûtume de dire, qu'il ne sert de rien de recourir à nôtre franc-arbitre, puisque ses objections tendent encor à prouver que l'abus du franc-arbitre ne doit pas moins être mis sur le compte de Dieu, qui l'a permis, & qui y a concouru; & il debite comme une maxime, que pour une difficulté de plus ou de moins on ne doit pas abandonner un systeme. C'est ce qu'il avance particulierement en faveur des Methodes des rigides & du dogme des Supralapsaires. Car il s'imagine, qu'on se peut tenir à leur sentiment, quoiqu'il laisse toutes les difficultés en leur entier, parce que les autres systemes, quoiqu'ils en font cesser quelques unes, ne peuvent pas les resoudre toutes. Je tiens que le veritable systeme, que j'ay expliqué, satisfait à tout; cependant quand cela ne seroit point, j'avoue que je ne saurois goûter cette maxime de M. Bayle, & je prefererois un systeme qui leveroit une grande partie des difficul-

tés, à celuy qui ne satisferoit à rien. Et la consideration de la méchanceté des hommes, qui leur attire presque tous leurs malheurs, fait voir au-moins, qu'ils n'ont aucun droit de se plaindre. Il n'y a point de justice, qui doive se mettre en peine de l'origine de la malice d'un scelerat, quand il n'est question que de le punir: autre chose est, quand il s'agit de l'empêcher. L'on sait bien, que le naturel, l'education, la conversation, & souvent même le hasard, y ont beaucoup de part; en est-il moins punissable?

265. J'avoue qu'il reste encor une autre difficulté: car si Dieu n'est point obligé de rendre raison aux méchans de leur méchanceté, il semble qu'il se doit à soy-même & à ceux qui l'honorent, & qui l'aiment, la justification de son procedé à l'égard de la permission du vice & du crime. Mais Dieu y a déja satisfait autant qu'il en est besoin icy bas: & en nous donnant la lumiere de la raison il nous a fourni de quoi satisfaire à toutes les difficultés. J'espere de l'avoir montré dans ce Discours, & d'avoir éclairci la chose dans la partie precedente de ces Essais, presque autant qu'il se peut faire par des raisons generales. Aprés cela la permission du peché étant justifiée, les autres maux, qui en sont une suite, ne reçoivent plus aucune

ne difficulté , & nous sommes en droit de nous borner icy au mal de coulpe , pour rendre raison du mal de peine , comme fait la sainte Ecriture , & comme font presque tous les Peres de l'Eglise , & les Predicateurs. Et afin que l'on ne dise pas que cela n'est bon , que *per la predica* , il suffit de considerer , qu'aprés les solutions que nous avons données , rien ne doit paroître plus Juste ny plus exact que cette methode. Car Dieu ayant trouvé déja parmi les choses possibles , avant ses Decrets actuels , l'homme abusant de sa liberté , & se procurant son malheur , n'a pû se dispenser de l'admettre à l'existence , parce que le meilleur plan general le demandoit : de sorte qu'on n'aura plus besoin de dire avec M. Jurieu , qu'il faut dogmatiser comme S. Augustin , & prêcher comme Pelage.

266. Cette methode de deriver le mal de peine du mal de coulpe , qui ne sauroit être blâmée , sert sur tout pour rendre raison du plus grand mal physique , qui est la damnation. Ernest Sonerus , autrefois Professeur en Philosophie à Altorf , (Université établie dans le Païs de la Republique de Nuremberg) qui passoit pour un excellent Aristotelicien , mais qui a été reconnu enfin Socinien caché , avoit fait un petit Discours intitulé , *Demonstration contre l'eternité des peines.* Elle étoit fondée

fondée sur ce principe assés rebattu, qu'il n'y a point de proportion entre une peine infinie & une coulpe finie. On me la communiqua, imprimée (ce sembloit) en Hollande, & je répondis, qu'il y avoit une consideration à faire, qui étoit échapée à feu Monsieur Sonerus; c'étoit qu'il suffisoit de dire, que la durée de la coulpe causoit la durée de la peine; que les damnez demeurant méchant, il ne pouvoient être tirée de leur misere; & qu'ainsi on n'avoit point besoin pour justifier la continuation de leurs souffrances, de supposer que le peché est devenu d'une valeur infinie, par l'objet infini offensé qui est Dieu; these que je n'avois pas assés examinée pour en prononcer. Je sai que l'opinion commune des Scolastiques aprés le Maître des sentences est, que dans l'autre vie il n'y a ny merite ny démerite; mais je ne crois pas qu'elle puisse passer pour un article de foy, lorsqu'on la prend à la rigueur. Monsieur Fechtius, Theologien celebre à Rostock, l'a fort bien refutée dans son livre de l'état des damnés. Elle est trés-fausse, dit il (§. 59.) Dieu ne sauroit changer sa nature, la justice lui est essentielle, la mort a fermé la porte de la grace & non pas celle de la justice.

267 J'ay remarqué que plusieurs habiles Theologiens ont rendu raison de la du-

rée des peines des damnés comme je viens de faire. Jean Gerhard Theologien celebre de la Confession d'Augsbourg (in Locis Theol. loco de inferno §. 60.) allegue entre autres argumens, que les damnés ont toûjours une mauvaise volonté, & manquent de la grace qui la pourroit rendre bonne. Zacharias Ursinus Theologien de Heidelberg ayant formé cette question, (dans son Traité *de Fide*) pourquoi le peché merite une peine éternelle, aprés avoir allegué la raison vulgaire, que l'offensé est infini, allegue aussi cette seconde raison, *quòd non cessante peccato non potest cessare pœna.* Et le P. Drexelius Jesuite dit dans son livre intitulé Nicetas, ou l'Incontince Triomphée (livr. 2. ch. 11. §. 9.) *Nec mirum damnatos semper torqueri, continuè blasphemant & sic quasi semper peccant, semper ergo plectuntur.* Il rapporte & approuve la même raison dans son Ouvrage de l'Eternité (livr. 2. ch. 15.) en disant: *Sunt qui dicant, nec displicet responsum: scelerati in locis infernis semper peccant, ideo semper puniuntur.* Et il donne à connoître par là que ce sentiment est assés ordinaire aux Docteurs de l'Eglise Romaine. Il est vrai qu'il allegue encor une raison plus subtile, prise du Pape Gregoire le Gerand (lib. 4. dial. c. 44.) que les damnés

nés sont punis éternellement, parce que Dieu a prévû par une espece de science moyenne qu'ils auroient toûjours peché, s'ils avoient toûjours vêcu sur la terre. Mais c'est une hypothese où il y a bien à dire. M. Fecht allegue encor plusieurs celebres Theologiens Protestans pour le sentiment de M. Gerhard; quoiqu'il en rapporte aussi qui sont d'une autre opinion.

268. Monsieur Bayle même en divers endroits m'a fourni des passages de deux habiles Theologiens de son parti, qui se rapportent assés à ce que je viens de dire. Monf. Jurieu dans son livre de l'Unité de l'Eglise, opposé à celui que Monsieur Nicolle avoit fait sur le même sujet, juge (p. 379.) *que la raison nous dit, qu'une créature, qui ne peut cesser d'être criminelle, ne peut aussi cesser d'être miserable*. Monsieur Jaquelot dans son livre de la Conformité de la foy & de la raison (p. 220.) croit, *que les damnés doivent subsister éternellement, privés de la gloire des bienheureux, & que cette privation pourroit bien être l'origine & la cause de toutes leurs peines, par les reflexions que ces malheureuses créatures feront sur leurs crimes, qui les auront privées d'un bonheur éternel. On sait quels cuisans regrets, qu'elle peine l'envie cause à ceux qui se voyent privés d'un bien, d'un hon-*

 neur

eur considerable, qu'on leur avoit offert, & qu'ilsont rejetté, sur tout lors qu'ils en voyent d'autres qui en sont revêtus. Ce tour est un peu different de celui de Monsieur Jurieu, mais ils conviennent tous deux dans ce sentiment, que les damnés sont eux mêmes la cause de la continuation de leurs tourmens. L'Origeniste de Mr. Clerc ne s'en éloigne pas entieremment, lors qu'il dit dans la Bibliotheque Choisie (t. 7. p. 341.) *Dieu, qui a prevû que l'homme tomberoit, ne le damne pas pour cela, mais seulement parce que pouvant se relever, il ne se releve pas, c'est à dire, qu'il conserve librement ses mauvaises habitudes jusqu'à la fin de la vie.* S'il pousse ce raisonnement au delà de la vie, il attribuera la continuation des peines des méchans à la continuation de leur coulpe.

269. Monsieur Bayle dit (Rép. au Provinc. cha. 175. p. 1188.) *que ce dogme de l'Origeniste est heretique, en ce qu'il enseigne que la damnation n'est pas simplement fondée sur le peché, mais sur l'impenitence volontaire*: mais cette impenitence volontaire n'est-elle pas une continuation du peché? Je ne voudrois pourtant pas dire simplement, que c'est parce que l'homme pouvant se relever, ne se releve pas, & j'ajouterois que c'est parce que l'homme ne s'aide pas du secours de la

la grace pour se relever. Mais aprés cette vie, quoiqu'on suppose que ce secours cesse, il y a toûjours dans l'homme qui peche, lors même qu'il est damné, une liberté, qui le rend coupable, & une puissance, mais éloignée, de se relever, quoiqu'elle ne vienne jamais à l'acte. Et rien n'empêche qu'on ne puisse dire, que ce degré de liberté exemt de la necessité, mais non exemt de la certitude reste dans les damnés aussi bien que dans les bienheureux. Outre que les damnés n'ont point besoin d'un secours, dont on a besoin dans cette vie, car ils ne savent que trop ce qu'il faut croire icy.

270. L'illustre Prélat de l'Eglise Anglicane, qui a publié depuis peu un livre de l'Origine du mal, sur lequel Monsieur Bayle a fait des remarques dans le second Tome de sa Réponse aux questions d'un Provincial, parle fort ingenieusement des peines des damnés. On represente le sentiment de ce Prélat (aprés l'Auteur des Nouvelles de la République des Lettres, Juin 1703.) comme s'il faisoit *des damnés tout autant de fous, qui sentiront vivement leurs miseres, mais qui s'applaudiront pourtant de leur conduite, & qui aimeront mieux être, & être ce qu'ils sont, que de ne point être du tout. Ils aimeront leur état, tout malheureux qu'il*

[redacted]

sera, comme les gens en colere, les amoureux, les ambitieux, les envieux se plaisent dans les choses mêmes qui ne font qu'accroître leur misere. On ajoute: que les impies auront tellement acoutumé leur esprit aux faux jugemens, qu'ils n'en feront plus desormais d'autres, & passant perpetuellement d'une erreur dans une autre, ils ne pourront s'empêcher de desirer perpetuellement des choses dont ils ne pourront jouïr, & dont la privation les jettera dans des desespoirs inconcevables, sans que l'experience les puisse jamais rendre plus sages pour l'avenir, parce que par leur propre faute ils auront entierement corrompu leur entendement, & l'auront rendu incapable de juger sainement d'aucune chose.

271. Les Anciens ont déja conçû que le Diable demeure éloigné de Dieu volontairement, au milieu de ses tourmens, & qu'il ne voudroit point se rachetet par une soumission. Ils ont feint, qu'un Anachorette étant en vision tira parole de Dieu, qu'il recevroit en grace le Prince des mauvais Anges, s'il vouloit reconnoître sa faute, mais que le Diable rebuta ce mediateur d'une étrange maniere. Au-moins les Theologiens conviennent ordinairement, que les Diables & les damnés haïssent Dieu, & le blasphement, & un tel

état

état ne peut manquer d'être suivi de la continuation de la misere. On peut lire sur cela le savant traité de M. Fechtius de l'état des damnés.

272. Il y a eu des tems qu'on a crû qu'il n'étoit pas impossible qu'un damné fût delivré. Le conte qu'on a fait du Pape Gregoire le Grand est connu, comme si par ses prieres il avoit tiré de l'enfer l'ame de l'Empereur Trajan, dont la bonté étoit si celebre, qu'on souhaitoit aux nouveaux Empereurs de surpasser Auguste en bonheur & Trajan en bonté. C'est ce qui attira au dernier la pitié du saint Pape: Dieu déféra à ses prieres, (dit-on) mais il lui défendit d'en faire de semblables à l'avenir. Selon cette fable les prieres de saint Gregoire avoient la force des remedes d'Esculape, qui fit revenir Hippolyte des enfers; & s'il avoit continué de faire de telles prieres, Dieu s'en seroit courroucé, comme Jupiter chez Virgile:

At Pater omnipotens aliquem indignatus ab umbris
Mortalem infernis ad lumina surgere vita,
Ipse repertorem Medicinæ talis & artis
Fulmine Phœbigenam Stygias detrusit ad undas.

temps, & même ceux du nôtre, vouloit que les reprouvés devoient prier Dieu de rendre leurs peines plus supportables; mais on n'a jamais droit de se croire reprouvé, tant qu'on vit. Le passage *de la Messe des morts* est plus raisonnable, il demande la diminution des peines des damnez; & suivant l'hypothese que nous venons d'exposer, il faudroit leur souhaiter *meliorem mentem*. Origene s'étant servi du passage du Pseaume LXXVII. vers. 10. Dieu n'oubliera pas d'avoir pitié & ne supprimera pas toutes ses misericordes dans sa colere; S. Augustin répond (Enchirid. c. 112.) qu'il se peut que les peines des damnés durent éternellement, & qu'elle soient pourtant mitigées. Si le Texte alloit à cela, la diminution iroit à l'infini comme dans les ordonnées aux Asymptotes de la Geometrie, & neanmoins la diminution pourroit avoir un *non plus ultra*. Si la Parabole du mauvais Riche representoit l'état d'un veritable damné, les hypotheses qui les font si fous & si méchans n'auroient point de lieu. Mais la charité qu'il lui attribue pour ses freres, ne paroît point convenir à ce degré de méchanceté, qu'on donne aux damnés. S. Gregoire le Grand IX. mor. 39. croit qu'il avoit peur que leur damnation n'augmentât la sienne: mais cette crainte n'est

pas

pas assés conforme au naturel d'un méchant achevé. Bonaventure, sur le Maître des sentences, dit que le mauvais riche auroit souhaité de voir damner tout le monde, mais puisque cela ne devoit point arriver, il souhaitoit plûtôt le salut de ses freres que celuy des autres. Il n'y a pas trop de solidité dans cette réponse. Au contraire la mission de Lazare, qu'il souhaitoit, auroit servi à sauver beaucoup de monde : & celui qui se plaît tant à la damnation d'autruy, qu'il souhaite celle de tout le monde, souhaitera peut-être celle des uns plus que celle des autres ; mais absolument parlant, il n'aura point de panchant à faire sauver quelqu'un. Quoiqu'il en soit, il faut avouer que tout ce détail est problematique ; Dieu nous ayant revelé ce qu'il faut pour craindre le plus grand des malheurs, & non pas ce qu'il faut pour l'entendre.

273. Or puis qu'il est permis desormais de recourir à l'abus du libre arbitre, & à la mauvaise volonté, pour rendre raison des autres maux, depuis que la permission Divine de cet abus est justifiée d'une maniere assés évidente, le systeme ordinaire des Theologiens se trouve justifié en même tems. Et c'est à present que nous pouvons chercher seurement l'origine du mal dans la liberté des creatures. La premiere méchanceté nous est connue, c'est

celle

celle du Diable & de ses Anges: le Diable peche dés le commencement, & le Fils de Dieu est apparu afin de défaire les œuvres du Diable, I. Jean. III. 8. Le Diable est le pere de la méchanceté, meurtrier dés le commencement, & n'a point perseveré dans la verité. Jean. VIII. 44. Et pour cela Dieu n'a point épargné les Anges qui ont peché, mais les ayant abymés avec des chaines d'obscurité, il les a livrés pour être reservés pour le jugement: 2. Pierr. II. 4. Il a reservé sous l'obscurité en des liens *éternels* (c'est à dire durables (jusqu'au jugement du grand jour, les Anges qui n'ont point gardé leur origine ou leur dignité) mais ont quité leur propre demeure. Jud. v. 6. d'où il est aisé de remarquer, qu'une de ces deux Lettres doit avoir été vûe par l'Auteur de l'autre.

274. Il semble que l'Auteur de l'Apocalypse a voulu éclaircir ce que les autres Ecrivains Canoniques avoient laissé dans l'obscurité: il nous fait la narration d'une bataille qui se donna dans le ciel. Michaël & ses Anges combattoient contre le Dragon, & le Dragon combattoit & ses Anges. Mais ils ne furent pas les plus forts, & leur place ne fut plus trouvée dans le ciel. Et le grand Dragon, le Serpent ancien, appellé Diable & Satan, qui seduit

seduit tout le monde, fut jetté en terre & ses Anges furent jettés avec lui, Apoc. XII. 7. 8. 9. Car quoiqu'on mette cette narration aprés la fuite de la femme dans le desert, & qu'on ait voulu indiquer par-là quelque revolution favorable à l'Eglise; il paroît que le dessein de l'Auteur a été de marquer en même tems & l'ancienne chûte du premier ennemi, & une chûte nouvelle d'un ennemi nouveau. Le mensonge ou la méchanceté vient de ce qui est propre au Diable, ἐκ τῶν ἰδίων, de sa volonté, parce qu'il étoit écrit dans le livre des verités éternelles, qui contient encor les possibles avant tout decret de Dieu, que cette créature se tourneroit librement au mal, si elle étoit créée. Il en est de même d'Eve & d'Adam; ils ont peché librement, quoique le Diable les ait seduits. Dieu livre les méchans à un sens reprouvé, Rom. 1. 28. en les abandonnant à eux mêmes, & en leur refusant une grace, qu'il ne leur doit pas, & même qu'il doit leur refuser.

275. Il est dit dans l'Ecriture, que Dieu endurcit, Exod. IV. 21. VII. 3. Es. LXIII. 17. que Dieu envoye un esprit de mensonge, 1. Reg. XXII. 23. une efficace d'erreur pour croire au mensonge, 2. Thess. II. 11. qu'il a deçû le Prophete, Ezech. XIV. 9. qu'il a commandé à Semei de maudire 2. Sam. XVI. 10. que les

enfans

enfans d'Eli ne voulurent point écouter la voix de leur Pére, parce que Dieu les vouloit faire mourir, 1. Sam. II. 25. que Dieu a ôté son bien à Job, quoique cela ait été fait par la malice des brigands, Job. I. 21. qu'il a suscité Pharaon, pour montrer en lui sa puissance, Exod. IX. 16. Rom. IX. 17. qu'il est comme un potier qui fait un vaisseau à deshonneur, Rom. IX. 21. qu'il cache la verité aux sages & aux entendus, Matth. XI. 25. qu'il parle par similitudes, afin que ceux qui sont dehors en voyant n'aperçoivent point, & en entendant ne comprennent point, parce qu'autrement ils se pourroient convertir, & leurs pechés leurs pourroient être pardonnés, Marc. IV. 12. Luc. VIII. 10. que Jesus a été livré par le conseil défini, & par la providence de Dieu, Act. II. 23. que Ponce Pilate & Herode avec les Gentils & le peuple d'Israël ont fait ce que la main & le conseil de Dieu avoient auparavant determiné, Act. IV. 27. 28. qu'il venoit de l'Eternel, que les ennemis endurcissoient leur cœur pour sortir en bataille contre Israel, afin qu'il les detruisit sans qu'il leur fit aucune grace. Jos. XI. 20. que l'Eternel a versé au milieu d'Egypte un esprit de vertige, & l'a fait errer dans toutes ses œuvres, comme un homme yvre, Es. XIX. 14. que Roboam n'écou-

écouta point la parole du peuple, parce que cela étoit ainsi conduit par l'Eternel, 1. R. XII. 15. qu'il changea les cœurs des Egyptiens de sorte qu'ils eurent son peuple en haine, Ps. CV. 25. Mais toutes ces expressions & autres semblables insinuent seulement, que les choses que Dieu a faites servent d'occasion à l'ignorance, à l'erreur à la malice & aux mauvaises actions, & y contribuent ? Dieu se prevoyant bien, & ayant dessein de s'en servir pour ses fins, puisque des raisons superieures de la parfaite sagesse l'ont determiné à permettre ces maux, & même à y concourir. *Sed non sineret bonus fieri male; Nisi omnipotens etiam de malo posset facere bene*, pour parler avec Saint Augustin. Mais c'est ce que nous avons expliqué plus amplement dans la *Seconde Partie*.

277. Dieu a fait l'homme à son image, Gen. I. 20. il l'a fait droit, Eccles. VII. Mais aussi il l'a fait libre, l'homme en a mal usé, il est tombé, mais il reste toûjours une certaine liberté aprés la cheute. Moyse dit de la part de Dieu : Je prends aujourd'hui à témoins les cieux de la terre contre vous, que j'ai mis devant toy la vie & la mort, la benediction & la malediction, choisis donc la vie, Deut. XXX. 19. Ainsi a dit l'Eternel, je mets devant vous le chemin de la vie & le che-

min de la mort. Jer. XXI. 8. Il a laissé l'homme dans la puissance de son conseil, lui donnant ses ordonnances & ses commandemens ; si tu veux, tu garderas les commandemens, (ou ils te garderont.) Il a mis devant toy le feu & l'eau pour étendre ta main où tu voudras, Sirac. XV. 14. 15. 16. L'homme tombé, & non-regeneré, est sous la domination du peché & de Satan, parce qu'il s'y plaît ; il est esclave volontaire par sa mauvaise concupiscence. C'est ainsi, que le franc-arbitre & le serf arbitre sont une même chose.

278. Que nul ne dise, je suis tenté de Dieu, mais chacun est tenté, quand il est attiré & amorcé par sa propre concupiscence. Jac. 1. 14. Et Satan y contribue, il aveugle les entendemens des incredules, 2. Cor. IV. 4. Mais l'homme s'est livré au Demon par sa convoitise ; le plaisir qu'il trouve au mal, est l'hameçon auquel il se laisse prendre. Platon l'a déja dit, & Ciceron le repete. *Plato voluptatem dicebat escam malorum.* La Grace y oppose un plaisir plus grand, comme Saint Augustin l'a remarqué. Tout *plaisir* est un sentiment de quelque perfection : l'on *aime* un objet, à mesure qu'on en sent les perfections ; rien ne surpasse les perfections divines ; d'où il suit que la charité & l'amour de Dieu donnent le plus grand

grand plaisir, qui se puisse concevoir, à mesure qu'on est penetré de ces sentimens; qui ne sont pas ordinaires aux hommes, parce qu'ils sont occupés & remplis des objets qui se rapportent à leurs passions.

279. Or comme nôtre corruption n'est point absolument invincible, & comme nous ne pechons point necessairement lors même que nous sommes sous l'esclavage du peché; il faut dire de même que nous ne sommes pas aidés invinciblement; & quelque efficace que soit la Grace Divine, il y a lieu de dire qu'on y peut resister. Mais lors qu'elle se trouvera victorieuse en effet, il est certain & infaillible par avance qu'on cedera à ses attraits, soit qu'elle ait la force d'elle même, soit qu'elle trouve moyen de triompher par la congruité des circonstances. Ainsi il faut toûjours distinguer entre l'infaillible & le necessaire.

280. Le systeme de ceux qui s'appellent Disciples de S. Augustin ne s'en éloigne pas entierement, pourvû qu'on écarte certaines choses odieuses, soit dans les expressions, soit dans les Dogmes mêmes. *Dans les expressions*, je trouve que c'est principalement l'usage des termes, comme *necessaire ou contingent*, *possible ou impossible*, qui donne quelque fois prise & qui cause bien du bruit. C'est pourquoi, comme M. Loscher le jeune l'a fort bien

remarqué

remarqué dans une savante Dissertation sur les Paroxysmes du Decret absolu, Luther a souhaité dans son livre du Serf Arbitre, de trouver un mot plus convenable à ce qu'il vouloit exprimer, que celuy de *necessité.* Generalement parlant, il paroit plus raisonnable & plus convenable de dire que l'obéïssance aux preceptes de Dieu est toûjours *possible*, même aux non regenerés; que la Grace est toûjours *resistible*, même dans les plus saints; & que *la liberté* est exempte non seulement de la *contrainte*, mais encor de la *necessité*, quoyqu'elle ne soit jamais sans la *certitude* infaillible, ou sans la *determination* inclinante.

281. Cependant il y a de l'autre côté un sens dans lequel il seroit permis de dire en certaines rencontres que *le pouvoir* de bien faire manque souvent, même aux justes, que les pechés sont souvent *necessaires*, même dans les regenerez; qu'il est *impossible* quelque fois qu'on ne peche pas; que la Grace est *irresistible*; que la liberté n'est point exemte de la *necessité*. Mais ces expressions sont moins exactes & moins revenantes dans les circonstances où nous nous trouvons aujourd'huy; & absolument parlant elles sont plus sujettes aux abus, & d'ailleurs elles tiennent quelque chose du populaire, où les termes sont employés avec beaucoup de latitude.

Il

Il y a pourtant des circonstances qui les rendent recevables, & même utiles : & il se trouve des Auteurs saints & orthodoxes, & même les Saintes Ecritures se sont servis des phrases de l'un & de l'autre côté, sans qu'il y ait une veritable opposition, non plus qu'entre S. Jaques & S. Paul, & sans qu'il y ait de l'erreur de part & d'autre à cause de l'ambiguité des termes. Et l'on s'est tellement accoûtumé à ces diverses manieres de parler, que souvent on a de la peine à dire precisement, quel sens est le plus ordinaire & le plus naturel, & même le plus en usage, (*quis sensus magis naturalis, obvius, intentus*) le même Auteur ayant de differentes vûes en differents endroits, & les mêmes manieres de parler étant plus ou moins reçûes ou recevables avant ou aprés la decision de quelque grand homme, ou de quelque autorité qu'on respecte & qu'on suit. Ce qui fait qu'on peut bien autoriser ou bannir dans l'occasion, & en certains temps, certaines expressions ; mais cela ne fait rien au sens ny à la foy, si l'on n'ajoute des explications suffisantes des termes.

182. Il ne faut donc que bien entendre les distinctions, comme celle que nous avons pressée bien souvent entre la necessité & le certain, & entre la necessité metaphysique & la necessité morale. E

[redacted]

l'impossibilité, puisque levenement dont l'opposé est possible, est contingent, comme celuy dont l'opposé est impossible, est necessaire. On distingue aussi avec raison entre un pouvoir prochain, & un pouvoir éloigné; & suivant ces differens sens, on dit tantôt qu'une chose se peut, & tantôt qu'elle ne se peut pas: L'on peut dire dans un certain sens qu'il est necessaire que les bienheureux ne pechent pas; que les Diables & les damnés pechent; que Dieu même choisisse le meilleur; que l'homme suive le parti qui aprés tout le frappe le plus. Mais cette necessité n'est point opposée à la contingence; ce n'est pas celle qu'on appelle logique, geometrique ou metaphysique, dont l'opposé implique contradiction. Monsieur Nicole s'est servi quelque part d'une comparaison qui n'est point mauvaise. L'on compte pour impossible qu'un Magistrat sage & grave, qui n'a pas perdu le sens, fasse publiquement une grande extravagance, comme seroit par exemple de courir les ruës tout nud pour faire rire. Il en est de même en quelque façon des bienheureux, ils sont encore moins capables de pecher, & la necessité qui le leur defend est de la même espece. Enfin je trouve encor que la *volonté* est un terme aussi équivoque que le pouvoir & la necessité. Car j'ay déja re-

marqué,

marqué ; que ceux qui se servent de cet axiome, qu'on ne manque point de faire ce qu'on veut quand on le peut, & qui en inferent que Dieu ne veut donc point le salut de tous, entendent une *volonté decretoire* ; & ce n'est que dans ce sens qu'on peut soutenir cette proposition, que le sage ne veut jamais ce qu'il sait être du nombre des choses qui n'arriveront point. Au lieu qu'on peut dire, en prenant la volonté dans un sens plus general & plus conforme à l'usage, que la volonté du Sage est *inclinée* antecedemment à tout bien ; quoyqu'il *decerne* enfin de faire ce qui est le plus convenable. Ainsi on auroit grand tort de refuser à Dieu cette inclination serieuse & forte de sauver tous les hommes, que la sainte Ecriture luy attribue, & même de luy attribuer une aversion primitive qui l'éloigne d'abord du salut de plusieurs, *odium antecedaneum* ; il faut plûtôt soutenir que le sage tend à tout bien entant que bien, à proportion de ses connoissances & de ses forces, mais qu'il ne produit que le meilleur faisable. Ceux qui admettent cela, & ne laissent pas de refuser à Dieu la volonté antecedente de sauver tous les hommes, ne manquent que par l'abus du termes, pourveu qu'ils reconnoissent d'ailleurs que Dieu donne à tous des assistances suffisantes pour pouvoir être sau-

yés, s'il ont la volonté de s'en servir.

283 *Dans les dogmes* mêmes des Disciples de Saint Augustin je ne saurois goûter la damnation des enfans non-regenerés, ny generalement celle qui ne vient que du seul peché originel. Je ne saurois croire non plus que Dieu damne ceux qui manquent de lumieres necessaires. On peut croire avec plusieurs Theologiens, que les hommes reçoivent plus de secours, que nous ne savons, quand ce ne seroit qu'à l'article de la mort. Il ne paroît point necessaire non plus que tous ceux qui sont sauvés, le soient toûjours par une grace efficace par elle même, independamment des circonstances. Je ne trouve pas aussi qu'il soit necessaire de dire; que toutes les vertus des Payens étoient fausses, ny que toutes leurs actions étoient des pechés, quoiqu'il soit vrai que ce qui ne vient pas de la foy, ou de la droiture de l'ame devant Dieu, est infecté du peché, au moins virtuellement. Enfin je tiens que Dieu ne sauroit agir comme au hasard par un decret absolument absolu, ou par une volonté independante de motifs raisonnables. Et je suis persuadé qu'il est toûjours mû dans la dispensation de ses graces par des raisons où entre la nature des objets, autrement il n'agiroit point suivant la sagesse: mais j'accorde cepen-

dant

dant que ces raisons ne sont pas attachées necessairement aux bonnes ou aux moins mauvaises qualités naturelles des hommes, comme si Dieu ne donnoit jamais ses graces, que suivant ces bonnes qualités: quoique je tienne, comme je me suis déja expliqué cy-dessus, qu'elles entrent en consideration comme toutes les autres circonstances: rien ne pouvant être negligé dans les vûes de la supreme sagesse.

284. A ces points prés & quelques peu d'autres, où Saint Augustin paroît obscur, ou même rebutant, il semble qu'on se peut accommoder de son systeme: il porte que de la substance de Dieu il ne peut sortir qu'un Dieu, & qu'ainsi la créature est tirée du neant *Augustin de lib. arb. lib.* 1. *c.* 2. C'est ce qui la rend imparfaite, defectueuse & corruptible. *De Genes. ad lit. c.* 15 *contr. Espistolam Manichai. c.* 36. Le mal ne vient pas de la nature, mais de la mauvaise volonté, *August.* dans tout le livre *de la nature du bien*. Dieu ne peut rien commander qui soit impossible *Firmissime creditur Deum justum & bonum impossibilia non potuisse pracipere. Lib, de nat. grat. c.* 43. *c.* 69. *Nemo peccat in eo, quod caveri non potest. Lib.* 3. *de lib. arb. c.* 16. 17. *L.* 1. *retract. c.* 11. 13. 15. Sous un Dieu juste personnes ne peut être malheureux, s'il ne

le merite, *neque sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest. Lib.* 1. *c.* 39. Le libre arbitre ne sauroit accomplir les commandemens de Dieu sans le secours de la grace. *Ep. ad. Hilar. Cæsaraugustan.* Nous savons, que la grace ne se donne pas selon les merites. Ep. 106. 107. 120. L'homme dans l'état de l'integrité avoit le secours necessaire pour pouvoir bien faire, s'il vouloit, mais le vouloir dependoit du libre arbitre, *habebat adjutorium, per quod posset, & sine quo non vellet, sed non adjutorium quo vellet. Lib. de corrupt.* c. 11. & c. 10 12. Dieu a laissé essayer aux Anges & aux hommes, ce qu'ils pouvoient par leur libre arbitre & puis ce que pouvoit sa grace & sa justice, *d. c.* 10. 11. 12. Le peché a détourné l'homme de Dieu, pour le tourner vers les creatures. *Lib.* 1. *qu.* 2. *ad simpl.* Se plaire à pecher est la liberté d'un esclave. *Enchir. c.* 103. *Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant.* Lib. 1. ad Bonifac. c. 2. 3.

285. Dieu dit à Moyse: je ferai misericorde à celui à qui je ferai misericorde, & j'aurai pitié de celui de qui j'aurai pitié (Exod. XXXIII. 19.) Ce n'est donc pas du voulant, ny du courant, mais de Dieu, qui fait misericorde, Rom. IX. 15. 16. Ce qui n'empêche pas, que tous ceux

qui ont bonne volonté, & qui y perseverent, ne soient sauvés. Mais Dieu leur donne le vouloir & le faire. Il fait donc misericorde à celui à qui il veut, & il endurcit qui il veut, Rom, IX. 29. Et cependant le même Apôtre dit, que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, & parviennent à la connoissance de la verité; ce que je ne voudrois pas interpreter suivant quelques endroits de Saint Augustin, comme s'il signifioit, qu'il n'y a point de sauvés que ceux dont il veut le salut, ou comme s'il vouloit sauver *non singulos generum, sed genera singulorum*: Mais j'aime mieux dire, qu'il n'y en a aucun dont il ne veuille le salut, autant que de plus grandes raisons le permettent, qui font que Dieu ne sauve que ceux qui reçoivent la foy, qu'il leur a offerte, & qui s'y rendent par la grace, qu'il leur a donnée, suivant ce qui convenoit à l'integrité du plan de ses ouvrages, qui ne sauroit être mieux conçû.

286. Quant à la Predestination au salut, elle comprend aussi selon Saint Augustin l'ordonnance des moyens, qui meneront au salut. *Prædestinatio Sanctorum nihil aliud est, quàm præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur. Lib. de persev. c. 14.* Il ne la conçoit

donc point en cela comme un decret absolu, il veut qu'il y a une grace, qui n'est rejettée d'aucun cœur endurci, parce qu'elle est donnée pour ôter sur tout la dureté des cœurs. *Lib. de præ est. c.* 8. *Lib. de Grat. c.* 13. 14. Je ne trouve pourtant pas que Saint Augustin exprime assés que cette grace, qui soûmet le cœur, est toûjours efficace par elle même. Et je ne sai, si l'on n'auroit pas pû soutenir sans le choquer, qu'un même degré de grace interne est victorieux dans l'un où il est aidé par les circonstances, & ne l'est pas dans l'autre.

287. La volonté est proportionnée au sentiment que nous avons du bien, & en suit la prevalence. *Si utrumque tantundem diligimus, nihil bonum dabimus.* Item *quod emplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*, in c. 5. ad Gal. j'ay expliqué déja comment avec tout cela nous avons veritablement un grand pouvoir sur nôtre volonté. S. Augustin le prend un peu autrement & d'une maniere qui ne mene pas fort, loin; comme lors qu'il dit qu'il n'y a rien qui soit tant en nôtre puissance que l'action de nôtre volonté, dont il rend une raison qui est un peu identique. Car, dit-il, cette action est prête au moment que nous voulons. *Nihil tam in nostra potestate est, quam ipsam voluntas, ea enim mox ut volumus*

lemus presto est. Lib. 3. de Lib. Arb. c. 3. lib. 5. de civ. Dei c. 10. Mais cela signifie seulement que nous voulons lors que nous voulons, & non pas, que nous voulons ce que nous souhaitont de vouloir. Il y a plus de sujet de dire avec lui : *aut voluntas non est, aut libera dicenda est*, d. l. 3. c. 3. & que ce qui porte la volonté au bien infailliblement, ou certainement, ne l'empéche point d'être libre. *Perquam absurdum est, ut ideò dicamus non pertinere ad voluntatem* (libertatem) *nostram, quod beati esse volumus quia id omnino nolle non possumus nescio qua bona contrictione naturæ. Nec dicere audemus ideò Deum non voluntatem,* (libertatem) *sed necessitatem habere justitiæ, quia non potest velle peccare. Certe Deus ipse numquid quia peccare non potest, ideò liberum arbitrium habere negandus est?* de Nat. & Grat. c. 46. 47. 48. 49. Il dit aussi fort bien que Dieu donne le premier bon mouvement, mais que par aprés l'homme agit aussi. *Aguntur ut agant, non ut ipsi nihil agant* de Corrept. c. 2.

288. Nous avons établi que le libre arbitre est la cause prochaine du mal de coulpe, & ensuite du mal de peine; quoiqu'il soit vrai que l'imperfection originale des creatures, qui se trouve representée dans les idées éternelles, en est la premiere &

la plus éloignée. Cependant M. Bayle s'oppose toûjours à cet usage du libre arbitre, il ne veut pas qu'on lui attribue la cause du mal : il faut écouter ses objections ; mais auparavant il sera bon d'éclaircir encor d'avantage la nature de la Liberté. Nous avons fait voir, que la Liberté, telle qu'on demande dans les Ecoles Theologiques, consiste dans *l'intelligence*, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la deliberation ; dans *la spontaneïté*, avec laquelle nous nous determinons, & dans *la contingence*, c'est à dire dans l'exclusion de la necessité logique ou methaphysique. L'intelligence est comme l'ame de la liberté, & le reste en est comme le corps & la base. La substance libre se determine par elle même, & cela suivant le motif du bien apperçû par l'entendement, qui l'incline sans la necessiter : & toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots. Il est bon cependant de faire voir que l'imperfection qui se trouve dans nos connoissances & dans nôtre spontaneïté, & la determination infaillible qui est enveloppée dans nôtre contingence, ne détruisent point la liberté ny la contingence.

289. Nôtre connoissance est de deux sortes, distincte ou confuse. La connoissance distincte ou *l'intelligence*, a lieu dans

dans le veritable usage de la Raison ; mais les sens nous fournissent des pensées confuses. Et nous pouvons dire que nous sommes exemts d'esclavage, entant que nous agissons avec une connoissance distincte ; mais que nous sommes asservis aux passions, entant que nos perceptions sont confuses. C'est dans ce sens que nous n'avons pas toute la liberté d'esprit qui seroit à souhaiter, & que nous pouvons dire avec Saint Augustin, qu'étant assujettis au peché, nous avons la liberté d'un esclave. Cependant un Esclave, tout esclave qui est, ne laisse pas d'avoir la liberté de choisir conformement à l'état où il se trouve, quoiqu'il se trouve le plus souvent dans la dure necessité de choisir entre deux maux ; parce qu'une force superieure ne le laisse pas arriver aux biens où il aspire. Et ce que les liens & la contrainte font en un esclave, se fait en nous par les passions, dont la violence est douce, mais n'en est pas moins pernicieuse. Nous ne voulons à la verité que ce qui nous plaît : mais par malheur, ce qui nous plaît à present, est souvent un vrai mal, qui nous déplairoit si nous avions les yeux de l'entendement ouverts. Cependant ce mauvais état où est l'esclave, & celui où nous sommes, n'empêche pas que nous ne fassions un choix libre (aussi bien que

lui) de ce qui nous plaît le plus, dans l'état où nous sommes reduits, suivans nos forces & nos connoissances presentes.

290. Pour ce qui est de la *spontaneïté*, elle nous appartient entant que nous avons en nous le principe de nos actions, comme Aristote l'a fort bien compris. Il est vrai que les impressions des choses exterieures nous détournent souvent de nôtre chemin, & qu'on a crû communement, qu'au moins à cet égard, une partie des principes de nos actions étoit hors de nous; & j'avoue qu'on est obligé de parler ainsi, en s'accommodant au langage populaire; ce qu'on peut faire dans un certain sens sans blesser la verité: Mais quand il s'agit de s'expliquer exactement, je maintiens que nôtre spontaneïté ne souffre point d'exception, & que les choses exterieures n'ont point d'influence physique sur nous à parler dans la rigeur philosophique.

291. Pour mieux entendre ce point, il faut savoir, qu'une spontaneïté exacte nous est commune avec toutes les substances simples, que dans la substance intelligente ou libre elle devient un Empire sur ses actions. Ce qui ne peut être mieux expliqué que par *le systeme de l'harmonie préétablie*, que j'ai proposé il y a déja plusieurs années. J'y fais voir que naturellement chaque substance simple a de la per-

perception, & que son individualité consiste dans la loy perpetuëlle qui fait la suite des perceptions qui lui sont affectées, & qui naissent naturellement les unes des autres, pour representer le corps qui lui est assigné, & par son moyen l'univers entier, suivant le point de vue propre à cette substance simple, sans qu'elle ait besoin de recevoir aucune influence physique du corps : comme le corps aussi de son côté s'accomode aux volontés de l'ame par ses propres loix, & par consequent ne lui obeït, qu'autant que ces loix le portent. D'où il s'ensuit que l'ame a donc en elle-même une parfaite spontaneïté, en sorte qu'elle ne depend que de Dieu & d'elle-même dans ses actions.

292. Comme ce systeme n'a pas été connu auparavant, on a cherché d'autres moyers de sortir de ce labyrinthe, & les Cartesiens mêmes ont été embarassés au sujet du libre arbitre. Ils ne se payoient plus des facultés de l'Ecole, & ils consideroient que toutes les actions de l'ame paroissent être determinées par ce qui vient de dehors suivant les impressions des sens & qu'enfin tout est dirigé dans l'univers par la providence de Dieu : mais il en naissoit naturellement cette objection, qu'il n'y a donc point de liberté. A cela Monsieur Descartes répondoit, que nous sommes assurés de cette providence par la raison,

son, mais que nous sommes assurés aussi
nôtre liberté par l'experience interieu
que nous en avons; & qu'il faut croi
l'une & l'autre, quoique nous ne voyo
pas le moyen de les concilier.

293. C'étoit couper le nœud Gordien & repondre à la conclusion d'un argument non pas en le resolvant, mais en lui op posant un argument contraire; ce qui n'e point conforme aux loix des combats phi losophiques. Cependant la plûpart de Cartesiens s'en sont accommodés: quoiqu' se trouve, que l'experience interieure qu'ils alleguent, ne prouve pas c qu'ils pretendent, comme Monsieu Bayle l'a fort bien montré. Monsieur Re gis (Philos. t. 1. metaph. lib. 2. part. 2 c. 22.) paraphrase ainsi la doctrine de M Descartes: *La plûpart des Philosophe* (dit-il) *sont tombés en erreur en ce qu les uns ne pouvant comprendre le rappor qui est entre les actions libres & la pro vidence de Dieu, ont nié que Dieu fu la cause efficiente premiere des actions du libre-arbitre, ce qui est un sacrilege: & les autres, ne pouvant concevoir le rap port qui est entre l'efficacité de Dieu & les actions libres, ont nié que l'homme fût doüé de liberté, ce qui est une impie té. Le milieu qu'on trouve entre ces deux extremitez, est de dire* (id. ibid. pag. 485)

485.) *que quand nous ne pourrions pas comprendre tous les rapports qui sont entre la liberté & la providence de Dieu, nous ne laisserions pas d'être obligés à reconnoître, que nous sommes libres & dependans de Dieu, parce que ces deux verités sont également connues, l'une par l'experience, & l'autre par la raison, & que la prudence ne veut pas qu'on abandonne des verités, dont on est assuré, parce qu'on ne peut pas concevoir tous les raports qu'elles ont avec d'autres verités, qu'on connoît.*

294. Monsieur Bayle y remarque fort bien à la marge, *que ces expressions de Monsieur Regis n'indiquent point, que nous connoissons des rapports entre les actions de l'homme & la providence de Dieu, qui nous paroissent incompatibles avec nôtre liberté.* Il ajoûte, que ce sont des expressions menagées, qui affoiblissent l'état de la question: *les auteurs suposent,* (dit-il) *que la difficulté vient uniquement de ce qu'il nous manque de lumieres; au-lieu qu'ils devroient dire; qu'elle vient principalement des lumieres que nous avons, & que nous ne pouvons accorder* (au sentiment de Monsieur Bayle) *avec nos mysteres.* C'est justement ce que j'ay dit au commencement de cet Ouvrage, que si les mysteres étoient irreconciliables avec la raison, & s'il y avoit des objec-

tions insolubles; bien-loin de trouver le mystere incomprehensible, nous en comprendrions la fausseté. Il est vray qu'icy il ne s'agit d'aucun mystere, mais seulement de la Religion naturelle.

295. Voicy cependant comment Monsieur Bayle combat ces experiences internes, sur lesquelles les Cartesiens établissent la liberté : mais il commmence par des reflections, dont je ne saurois convenir. *Ceux qui n'examinent pas à-fonds* (dit-il Dictionn. art. Helen. lit. TΔ.) *ce qui se passe en eux, se persuadent facillement qu'ils sont libres, & que si leur volonté se porte au mal, c'est leur faute, c'est par un choix, dont ils sont les maîtres. Ceux qui font un autre jugement, sont des personnes, qui ont étudié avec soin les ressorts & les circonstances de leurs actions, & qui ont bien reflêchi sur le progrés du mouvement de leur ame. Ces personnes là pour l'ordinaire doutent de leur franc-arbitre, & viennent même jusqu'à se persuader, que leur raison & leur esprit sont des esclaves, qui ne peuvent resister à la force, qui les entraine, où ils ne voudroient pas aller. C'estoient principalement ces sortes de personnes, qui attribuoient aux Dieux la cause de leurs mauvaises actions.*

296. Ces paroles me font souvenir de celles du Chancelier Bacon, qui dit, que

la

la Philosophie goûtée mediocrement nous éloigne de Dieu, mais qu'elle y ramenie ceux qui l'approfondissent. Il en est de même de ceux qui reflêchissent sur leurs actions : il leur paroît d'abord, que tout ce que nous faisons, n'est qu'impulsion d'autruy ; & que tout ce que nous concevons, vient de dehors par les sens, & se trace dans le vuide de nôtre esprit *tanquam in tabula rasa*. Mais une meditation plus profonde nous apprend, que tout (mêmes les perceptions & les passions) nous vient de nôtre propre fonds avec une pleine spontaneïté.

297. Cependant Monsieur Bayle cite des Poëtes, qui pretendent disculper les hommes en rejettant la faute sur les Dieux : Medée parle ainsi chés Ovide :

Frustra, Medea, repugnas,
Nescio quis Deus obstat, ait.

Et un peu aprés Ovide lui fait ajouter :

Sed trahit invitam nova vis, aliudq; cupido,
Mens aliud suadet: video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Mais on y pouvoit opposer Virgile, chés qui Nisus dit avec bien plus de raison :

Di-ne hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique Deus fit dira cupido?

298. Monsieur Wittichius paroît avoit crû, qu'en effet nôtre independance n'est qu'apparente Car dans sa Dissertation *de providentia Dei actuali* (n. 61.) il fait consister le libre arbitre en ce que nous sommes portez de telle façon vers les objets, qui se presentent à nôtre ame, pour être affirmés ou niés, aimés, ou haïs, que nous *ne sentons point*, qu'aucune force exterieure nous determiner. Il ajoute, quand Dieu produit lui même nos volitions, qu'alors nous agissons le plus librement, & que plus l'action de Dieu est efficace & puissante sur nous, plus sommes nous les maîtres de nos actions. *Quia enim Deus operatur ipsum velle, quo efficacius operatur, eo magis volumus, quod autem, cum volumus, facimus, id maxime habemus in nostra potestate.* Il est vrai, que lors que Dieu produit une volonté en nous, il produit une action libre: mais il me semble, qu'il ne s'agit point icy de la cause universelle, ou de cette production de la volonté, qui lui convient entant qu'elle est une créature, dont ce qui est positif est en effet créé continuellement par le concours de Dieu, comme toute autre realité absolue des choses. Il s'agit icy des raisons de vouloir, & des moyens dont Dieu se sert, lorsqu'il nous donne une bonne volonté, ou nous permet d'en avoir une

une mauvaise. C'est nous toûjours qui la produisons bonne ou mauvaise, car c'est nôtre action: mais il y a toûjours des raisons qui nous font agir, sans faire tort à nôtre spontaneïté ni à nôtre liberté. La grace ne fait que donner des impressions, qui contribuent à faire vouloir par des motifs convenables, tel que seroit une attention, un *dic cur hic*, un plaisir prevenant. Et l'on voit clairement, que cela ne donne aucune atteinte à la liberté, non plus que pourroit faire un ami, qui conseille & qui fournit des motifs. Ainsi M. Wittichius n'a pas bien répondu à la question, non plus que M. Bayle, & le recours à Dieu ne sert de rien ici.

299. Mais donnons un autre passage bien plus raisonnable du même M. Bayle, où il combat mieux le pretendu sentiment vif de la liberté, qui la doit prouver chés les Cartesiens. Ses paroles sont en effet pleines d'esprit, & dignes de consideration, & se trouvent dans la Réponse aux Questions d'un Provinc. ch. 140. (tom. 3. p. 761. seqq.) les voici: *Par le sentiment clair & net que nous avons de nôtre existence, nous ne discernons pas, si nous existons par nous mêmes, ou si nous tenons d'un autre ce que nous sommes. Nous ne discernons cela que par la voye des reflexions, c'est-à-dire qu'en medi-*

tant

tant sur l'impuissance où nous sommes de nous conserver autant que nous voudrions, & de nous delivrer de la dependance des êtres qui nous environnent, &c. Il est même sûr que les Païens, (il faut dire la même chose des Sociniens, puis qu'ils nient la creation) ne sont jamais parvenus à la connoissance de ce dogme veritable, que nous avons été faits de rien, & que nous sommes tirés du neant à chaque moment de nôtre durée. Ils ont donc crû faussement que tout ce qu'il y a de substances dans l'univers, existent par elles mêmes & qu'elles ne peuvent jamais être anéanties; & qu'ainsi elles ne dependent d'aucune autre chose qu'à l'égard de leurs modifications, sujettes à être détruite par l'action d'une cause externe. Cette erreur ne vient-elle pas de ce que nous ne sentons point l'action creatrice qui nous conserve, & que nous sentons seulement que nous existons; que nous le sentons, dis-je, d'une maniere qui nous tiendroit éternellement dans l'ignorance de la cause de nôtre être si d'autres lumieres ne nous secouroient? Disons aussi que le sentiment clair & net que nous avons des actes de nôtre volonté ne nous peut pas faire discerner, si nous nous les donnons nous mêmes, ou si nous les recevons de la même cause, qui nous

donne l'existence. Il faut recourir à la reflexion, ou à la meditation, afin de faire ce discernement. Or je mets en fait que par des meditations purement philosophiques, on ne peut jamais parvenir à une certitude bien fondée que nous sommes la cause efficientes de nos volitions, car toute personne qui examinera bien les choses, connoîtra évidemment que si nous n'étions qu'un sujet passif à l'égard de la volonté, nous aurions les mêmes sentimens d'experience que nous avons lors que nous croïons être libres. Supposés par plaisir que Dieu ait reglé de telle sorte les loix de l'union de l'ame & du corps, que toutes les modalités de l'ame sans en excepter aucune soient liées necessairement entr'elles avec l'interposition des modalités du cerveau ; vous comprendrés qu'il ne vous arrivera que ce que nous éprouvons ; il y aura dans nôtre ame la même suite de pensées depuis la perception des objets des sens, qui est sa premiere démarche, jusqu'aux volitions les plus fixes, qui sont sa derniere démarche. Il y aura dans cette suite le sentiment des idées, celuy des afirmations, celui des irresolutions, celui des velleités & celui des volitions. Car soit que l'acte de vouloir nous soit imprimé par une cause exterieure, soit que nous le

produisions nous-mêmes ; il sera également vrai que nous voulons, & que nous sentons ce que nous voulons, & comme cette cause exterieure peut mêler autant de plaisir qu'elle veut dans la volition, qu'elle nous imprime, nous pourrons sentir quelquefois que les actes de nôtre volonté nous plaisent infiniment, & qu'ils nous menent selon la pente de nos plus fortes inclinations. Nous ne sentirons point de contrainte : vous savés la maxime, voluntas non potest cogi : ne comprenés-vous pas clairement qu'une girouette, à qui l'on imprimeroit toûjours tout-à-la-fois (en sorte pourtant que la priorité de nature, ou si l'on veut même une priorité d'instant réel conviendroit au desir de se mouvoir) le mouvement vers un certaint point de l'horizon, & l'envie de se tourner de ce côté-là, seroit persuadée, qu'elle se mouvroit d'elle-même pour executer les desirs qu'elle formeroit : je supose qu'elle ne sauroit point qu'il y eut des vens, ni qu'une cause exterieure fit changer tout-à-la-fois & sa situation & de ses desirs. Nous voila naturellement dans cet état : nous ne savons point si une cause invisible nous fait passer successivement d'une pensée à une autre. Il est donc naturel que les hommes se persuadent qu'ils se determinent

eux

tant pas *velleité* à proprement parler & c'est encor en cela que nous avons un Empire particulier & sensible même sur nos actions & sur nos volontés ; mais qui resulte de la spontaneïté jointe à l'intelligence.

302. Jusqu'içy nous avons expliqué les deux conditions de la liberté, dont Aristote a parlé, c'est à dire *spontaneïté* & *l'intelligence*, qui se trouvent jointes en nous dans la deliberation, au lieu que les bêtes manquent de la seconde condition. Mais les Scolastiques en demandent encor une troisiéme qu'ils appellent *l'indifference*. Et en effet il faut l'admettre, si l'indifference signifie autant que *contingence* ; car j'ay déja dit cy-dessus, que la liberté doit exclure une necessité absolue & metaphysique ou logique. Mais comme je me suis déja expliqué plus d'une fois, cette indifference, cette contingence, cette *non-necessité*, si j'ose parler ainsi, qui est un attribut caracteristique de la liberté, n'empéche pas qu'on n'ait des inclinations plus fortes pour le parti qu'on choisit ; & elle ne demande nullement qu'on soit absolument & également indifferent pour les deux partis opposés.

303. Je n'admets donc l'indifference, que dans un sens qui la fait signifier autant que *contingence*, ou *non-necessité*. Mais comme je me suis expliqué plus d'une fois,

je n'admets point une *indifference d'equilibre*, & je ne crois pas qu'on choisisse jamais quand on est absolument indifferent. Un tel choix seroit une espece de pur hasard, sans raison determinante, tant apparente que cachée. Mais un tel hasard, une telle casualité absolue & réelle, est une chimere, qui ne se trouve jamais dans la nature. Tous les sages conviennent que le hasard n'est qu'une chose apparente, comme la fortune; c'est l'ignorance des causes qui le fait. Mais s'il y avoit une telle indifference vague, ou bien si l'on choisissoit sans qu'il y eût rien qui nous portât à choisir, le hasard seroit quelque chose de réel, semblable à ce qui se trouvoit dans ce petit détour des atomes, arrivant sans sujet & sans raison au sentiment d'Epicure, qui l'avoit introduit pour éviter la necessité, dont Ciceron s'est tant moqué avec raison.

304. Cette declinaison avoit une cause finale dans l'esprit d'Epicure, son but étant de nous exemter du destin; mais elle n'en peut avoir d'efficiente dans la nature des choses. C'est une chimere des plus impossibles. Monsieur Bayle la refute lui-même fort bien, comme nous dirons tantôt, & cependant il est étonnant qu'il paroît admettre lui-même ailleurs quelque chose de semblable à cette pretendue declinaison.

clinaison. Car voicy ce qu'il dit en parlant de l'âne de Buridan (Dictionn. art. Buridan lit. 13.) *Ceux qui tiennent le franc-arbitre proprement dit, admettent dans l'homme une puissance de se determiner, ou du côté droit ou du côté gauche, lors même que les motifs sont parfaitement égaux de la part des deux objets opposés. Car ils pretendent que nôtre ame peut dire, sans avoir d'autre raison que celle de faire usage de sa liberté : j'aime mieux cecy que cela, encor que je ne voye rien de plus digne de mon choix dans cecy ou dans cela.*

305. Tous ceux qui admettent un libre arbitre proprement dit, n'accorderont pas pour cela à Monsieur Bayle cette determination venue d'une cause indeterminée. S. Augustin & les Thomistes jugent que tout est determiné. Et l'on voit que leurs adversaires recourent aussi aux circonstances qui contribuent à nôtre choix. L'experience ne favorise nullement la chimere d'une indifference d'équilibre ; & l'on peut employer icy le raisonnement, que Monsieur Bayle employoit luy-même contre la maniere des Cartesiens de prouver la liberté par le sentiment vif de nôtre independance. Car quoique je ne voye pas toûjours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui pa-

roissent égaux, il y a aura toûjours quelque impression, quoi qu'imperceptible, qui nous determine. Vouloir faire simplement usage de sa liberté, n'a rien de specifiant, ou qui nous determine au choix de l'un ou de l'autre parti.

306. Monsieur Bayle poursuit: *Il y a pour le moins deux voyes par lesquelles l'homme se peut dégager des pieges de l'équilibre. L'une est celle que j'ay déja alleguée, c'est pour se flatter de l'agreable imagination, qu'il est le maître chés lui, & qu'il ne dépend pas des objets.* Cette voye se trouve bouchée: on a beau vouloir faire le maître chés soy, cela ne fournit rien de determinant, & ne favorise pas un parti plus que l'autre. Monsieur Bayle poursuit: *Il feroit cet Acte; je veux preferer cecy à cela, parce qu'il me plaît d'en user ainsi.* Mais ces mots *parce qu'il me plaît, parce que tel est mon plaisir*, renferment déja un panchant vers *l'objet* qui plaît.

307. On n'a donc point droit de continuer ainsi; *Et alors ce qui le determineroit, ne seroit pas pris de l'objet; le motif ne seroit tiré que des idées, qu'ont les hommes de leurs propres perfections ou de leurs facultés naturelles. L'autre voye est celle du sort ou du hazard, la courte paille decideroit.* Cette voye a issue, mais elle ne va pas au but; c'est changer

de

de question, car ce n'est pas alors l'homme qui decide; ou bien si l'on pretend, que c'est toûjours l'homme qui decide par le sort, l'homme même n'est plus dans l'équilibre, parce que le sort ne l'est point, & l'homme s'y est attaché. Il y a toûjours des raisons dans la nature, qui sont cause de ce qui arrive par hasard ou par le sort. Je m'étonne un peu, qu'un esprit aussi penetrant que celuy de M. Bayle ait pû tellement prendre le change icy. J'ay expliqué ailleurs la veritable réponse qui satisfait au sophisme *de Buridan*; c'est que le cas du parfait équilibre est impossible, l'univers ne pouvant jamais être myparti en sorte que toutes les impressions soient équivalentes de part & d'autre.

308. Voyons ce que M. Bayle luy-même dit ailleurs contre l'indifference chimerique ou absolument indefinie. Ciceron avoit dit (dans son livre *de fato*) que Carneade avoit trouvé quelque chose de plus subtil, que la declinaison des atomes, en attribuant la cause d'une pretendue indifference, absolument indefinie aux mouvemens volontaires des ames, parce que ces mouvemens n'ont point besoin d'une cause externe, venant de nôtre nature. Mais Monsieur Bayle (Dictionn. artic. Epicure p. 1143.) replique fort bien, que tout ce qui vient de la nature d'une

chose est déterminé : ainsi la détermination reste toûjours, & l'échappatoire de Carneade ne sert de rien.

309. Il montre ailleurs, (Rép. au Provinc. ch. 90. l. 2. 229.) *qu'une liberté fort éloignée de cet équilibre pretendu est incomparablement plus avantageuse. J'entends* (dit-il) *une liberté qui suive toûjours les jugemens de l'esprit, & qui ne puisse resister à des objets clairement connus comme bons. Je ne connois point de gens qui ne conviennent qu'une verité clairement connue necessite* (determine plûtôt, à moins qu'on ne parle d'une necessité morale) *le consentement de l'ame, l'experience nous l'enseigne. On enseigne constamment dans les écoles que comme le vrai est l'objet de l'entendement, le bien est l'objet de la volonté ; & que comme l'entendement ne peut jamais affirmer que ce qui se montre à lui sous l'apparence de la verité, la volonté ne peut jamais rien aimer qui ne lui paroisse bon. On ne croit jamais le faux autant que faux, & on n'aime jamais le mal entant que mal. Il y a dans l'entedement une determination naturelle au vrai en general, & à chaque verité particuliere clairement connue. Il y a dans la volonté une determination naturelle au bien en general ; d'où plusieurs Philosophes con-*

cluent

cluent que dés que les biens particuliers nous sont connus clairement ; nous sommes necessités à les aimer. L'entendement ne suspend ces Actes, que quand les objets se montrent obscurement, de sorte qu'il y a lieu de douter s'ils sont faux ou veritables : & de là plusieurs concluent que la volonté ne demeure en équilibre, que lors que l'ame est incertaine, si l'objet qu'on lui presente est un bien à son égard : mais qu'aussi, dés qu'elle se range à l'affirmative, elle s'attache necessairement à cet objet-là, jusqu'à ce que d'autres jugemens de l'esprit la determinent d'une autre maniere. Ceux qui expliquent de cette sorte la liberté, y croyent trouver une assez ample matiere de merite & de demerite, parce qu'ils supposent que ces jugemens de l'esprit procedent d'une application libre de l'ame à examiner les objets, à les comparer ensemble, & à en faire le discernement. Je ne dois pas oublier qu'il y a de fort savans hommes (comme Bellarmin. lib. 3. de Gratia & libero arbitrio c. 8. & 9. & Cameron in responsione ad Epistolam Viri Docti, id est Episcopii) *qui soûtiennent par des raisons trés-pressantes, que la volonté suit toûjours necessairement le dernier Acte pratique de l'entendement.*

310. Il faut faire quelques remarques

 sur

sur ce discours : une connoissance bien claire du meilleur *détermine* la volonté, mais elle ne la necessité point à proprement parler. Il faut toûjours distinguer entre le necessaire & le certain ou l'infaillible, comme nous avons déja remarqué plus d'une fois ; & distinguer la necessité methaphysique de la necessité morale. Je crois aussi qu'il n'y a que la volonté de Dieu qui suive toûjours le jugement de l'entendement : toutes les creatures intelligentes sont sujettes à quelques passions, ou à des perceptions au moins, qui ne consistent pas entierement en ce que j'appelle *idées adequates*. Et quoique ces passions tendent toûjours au vrai bien dans les Bienheureux, en vertu des loix de la nature & du Systeme des choses préétabli par rapport à eux ; ce n'est pas pourtant toûjours en sorte qu'ils en ayent une parfaite connoissance. Il en est d'eux comme de nous, qui n'entendons pas toûjours la raison de nos instincts. Les *Anges* & les *Bienheureux* sont des creatures aussi bien que nous, où il y a toûjours quelque perception confuse mélée avec des connoissances distinctes. Suarez a dit quelque chose d'approchant à leur sujet. Il croit (Traité de l'oraison livre 1. chap. 11.) que Dieu a reglé les choses par avance, en sorte que leurs prieres, quand elles se font avec

avec une volonté pleine, reüssissent toûjours, c'est un échantillon d'une *harmonie préétablie*. Quant à nous, outre le jugement de l'entendement dont nous avons une connoissance expresse, il s'y mêle de perceptions confuses des sens, qui font naître des passions & même des inclinations insensibles, dont nous ne nous appercevons pas toûjours. Ces mouvemens traversent souvent le jugement de l'entendement practique.

311. Et quand au parallele entre le rapport de l'entendement au vrai, & de la volonté au bien; il faut savoir, qu'une perception claire & distincte d'une verité contient en elle actuellement l'affirmation de cette verité: ainsi l'entendement est necessité par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien; l'effort d'agir aprés le jugement, qui fait à mon avis *l'essence de la volonté*, en est distingué: ainsi comme il faut du tems pour porter cet effort à son comble, il peut être suspendu, & même changé par une nouvelle perception ou inclination qui vient à la traverse, qui en détourne l'esprit, & qui lui fait même faire quelquefois un jugement contraire. C'est ce qui fait que nôtre ame a tant de moyens de resister à la verité qu'elle connoît, & qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au cœur. Sur-tout lors que l'en-

tendement ne procede en bonne partie que par des *pensées sourdes*, peu capables de toucher, comme je l'ai expliqué ailleurs. Ainsi la liaison entre le jugement & la volonté n'est pas si necessaire qu'on pourroit penser.

312 Monsieur Bayle poursuit fort bien (p. 221.) *Déja ce ne peut pas être un défaut dans l'ame de l'homme, que de n'avoir point la liberté d'indiference quant au bien en general; ce seroit plûtôt un desordre, une imperfection extravagante, si l'on pouvoit dire veritablement. Peu m'importe d'être heureux ou malheureux; je n'ai pas plus de determination à aimer le bien qu'à le haïr je puis faire également l'un & l'autre. Or si c'est une qualité loüable & avantageuse, que d'être determiné quant au bien en general, ce ne peut pas être un défaut que de se trouver necessité quant à chaque bien particulier reconnu manifestement pour nôtre bien. Il semble même que ce soit une consequence necessaire, que si l'ame n'a point de liberté d'indiference quant au bien en general, elle n'en ait point quant aux biens particuliers, pendant qu'elle juge contradictoirement que ce sont des biens pour elle. Que penserions-nous d'une ame, qui ayant formé ce jugement-là, se vanteroit avec raison d'avoir la force de ne pas aimer ces biens, & même*

de

de les haïr, & qui diroit, je connois clairement que ce sont des biens pour moy; j'ay toutes les lumieres necessaires sur ce point-là; cependant je ne veux point les aimer, je veux les haïr; mon parti est pris, je l'execute; ce n'est pas qu'aucune raison (c'est-à-dire, quelque autre raison que celle qui est fondée sur tel est mon bon plaisir) *m'y engage, mais il me plaît d'en user ainsi; que penserions-nous, dis-je, d'une telle ame? Ne la trouverions-nous pas plus imparfaite, & plus malheureuse, que si elle n'avoit pas cette liberté d'indifference?*

313. *Non seulement la doctrine qui soûmet la volonté aux derniers actes de l'entendement, donne une idée plus avantageuse de l'état de l'ame, mais elle montre aussi qu'il est plus facile de conduire l'homme au bonheur par ce chemin-là, que par celui de l'indiference; car il sufit de lui éclairer l'esprit sur ses veritables interêts, & tout aussi-tôt sa volonté se conformera aux jugemens que la raison aura prononcés. Mais s'il a une liberté independante de la raison & de la qualité des objets clairement connue: il sera le plus indisciplinable de tous les animaux, & l'on ne pourra jamais s'assurer de lui faire prendre le bon parti. Tous les conseils, & tous les raisonnemens du monde pourront être très-inutiles; vous lui é-*

clairerés, vous lui convaincrés l'esprit; & neanmoins sa volonté fera la fiere, & demeurera immobile comme un rocher; Virgil. Æn. lib. 6. v. 470.

Nec magis incepto vultum sermone movetur,
Quàm si dura silex aut stet Marpesia cautes.

Une quinte, un vain caprice la fera roidir contre toutes sortes de raisons; il ne lui plaira pas d'aimer son bien clairement connu; il lui plaira de le haïr. Trouvés vous Monsieur, qu'une telle faculté soit le plus riche present que Dieu ait pû faire à l'homme, & l'instrument unique de nôtre bonheur? N'est-ce pas plûtôt un obstacle à nôtre felicité? Est-ce de quoy se glorifier que de pouvoir dire; J'ai méprisé tous les jugemens de ma raison; & j'ai suivi une route toute diferente par le seul motif de mon bon plaisir? *De quels regrets ne seroit-on pas déchiré en ce cas-là, si la determination qu'on auroit prise étoit dommageable? Une telle liberté seroit donc plus nuisible, qu'utile aux hommes; parce que l'entendement ne representeroit pas assés bien toute la bonté des objets pour ôter à la volonté la force de la rejection. Il vaudroit donc infiniment mieux à l'homme, qu'il fût toûjours necessairement determiné par le juge-*

ment de l'entendement, que de permettre à la volonté de suspendre son action, car par ce moyen il parviendroit plus facilement & plus certainement à son but.

314. Je remarque encor sur ces discours, qu'il est trés-vrai qu'une liberté d'indifference indefinie, & qui fût sans aucune raison determinante, seroit aussi nuisible & même choquante, qu'elle est impracticable & chimerique. L'homme qui voudroit en user ainsi, ou faire au moins comme s'il agissoit sans sujet, passeroit à coup seur pour un extravagant. Mais il est trés-vray aussi : que la chose est impossible, quand on la prend dans la rigueur de la supposition : & aussi-tôt qu'on en veut donner un exemple on s'en écarte, & on tombe dans le cas d'un homme, qui ne se determine pas sans sujet, mais qui se determine plûtôt par inclination ou par passion, que par jugement. Car aussi-tôt que l'on dit : *Je méprise les jugemens de ma raison par le seul motif de mon bon plaisir, il me plaît d'en user ainsi*; c'est autant que si l'on disoit ; je prefere mon inclination à mon interêt, mon plaisir à mon utilité.

315. C'est comme si quelque homme capricieux, s'imaginant qu'il lui est honteux de suivre l'avis de ses amis ou de ses serviteurs, preferoit la satisfaction de les con-

tredire à l'utilité qu'il pourroit retirer de leur conseil. Il peut pourtant arriver que dans une affaire de peu de consequence un homme sage même agisse irregulierement & contre son interêt, pour contrecarrer un autre qui le veut contraindre, ou qui le veut gouverner, ou pour confondre ceux qui observent ses démarches. Il est bon même quelques fois d'imiter Brutus en cachant son esprit, & même de contrefaire l'insensé, comme fit David devant le Roy des Philistins.

316. Monsieur Bayle ajoute encor bien de belles choses, pour faire voir que d'agir contre le jugement de l'entendement seroit une grande imperfection. Il observe (p. 225.) que même selon les Molinistes, *l'entendement qui s'aquite bien de son DEVOIR, marque ce qui est LE MEILLEUR*; *il introduit Dieu* (ch. 91. p. 227.) disant à nos premiers péres dans le jardin d'Heden: *Je vous ai donné la faculté de juger des choses, je vous donnerai des instructions & des ordres, mais le franc-arbitre, que je vous ai communiqué, est d'une telle nature, que vous avés une force égale*, (selon les occasions) *de m'obeïr & de me desobeïr. On vous tentera: si vous faites un bon usage de vôtre liberté, vous serés heureux, & si vous en faites un mauvais usage,*

usage, vous serez malheureux. C'est à vous de voir si vous voulez me demander comme une nouvelle grace, ou que je vous permette d'abuser de vôtre liberté, lors que vous en formerés la resolution, ou que je vous en empêche. Songés y bien, je vous donne vingt & quatre heures .... Ne comprenés vous pas clairement (ajoute Monsieur Bayle) *que leur raison, qui n'avoit pas été encor obscurcie par le peché, leur eût fait conclure, qu'il faloit demander à Dieu, comme le comble des faveurs, dont il les avoit honorés de ne point permettre qu'ils se perdissent par le mauvais usage de leurs forces. Et ne faut-il pas avouer, que si Adam, par un faux point d'honneur de se conduire lui-même, eût refusé une direction Divine, qui eût mis sa felicité à couvert, il auroit été l'original des Phaëtons & des Icares? Il auroit été presque aussi impie que l'Ajax de Sophocle, qui vouloit vaincre sans l'assistance des Dieux, & qui disoit que les plus poltrons feroient fuir leurs ennemis avec une telle assistance.*

317. Monsieur Bayle fait voir aussi (ch. 80.) qu'on ne se felicite pas moins, ou même qu'on s'applaudit davantage, d'avoir été assisté d'en-haut, que d'être redevable de son bonheur à son choix. Et si on se trouve bien d'avoir preferé un instinct

tumultueux, qui s'étoit élevé tout d'un coup, à des raisons meurement examinées, on en conçoit une joye extraordinaire; car on s'imagine, ou que Dieu, ou que nôtre Ange gardien, ou qu'un je ne sai quoy, qu'on se represente sous le nom vague de *fortune*, nous a poussé à cela. En effet Sylla & Cesar se glorifioient plus de leur fortune que de leur conduite. Les Payens & parculierement les Poëtes (Homere sur tout) determinoient leurs Heros par l'impulsion Divine. Le Heros de l'Eneïde ne marche que sous la direction d'un Dieu. C'étoit un éloge trés-fin de dire aux Empereurs, qu'ils vainquoient & par leurs troupes, & par les Dieux qu'ils prêtoient à leurs Generaux: *Te copias, te consilium & tuos Prabente Divos*, dit Horace. Les Generaux combattoient sous les *auspices* des Empereurs, comme se reposant sur leur fortune, car les auspices n'appartenoient pas aux subalternes. On s'applaudit d'être favori du ciel, on s'estime davantage d'être heureux, que d'être habile. Il n'y a point de gens qui se croyent plus heureux, que les mystiques, qui s'imaginent se tenir en repos, & que Dieu agit en eux.

318. De l'autre côté, comme Monsieur Bayle ajoute ch. 83. *Un Philosophe Stoïcien, qui attache à tout une fatale necessi-*

té

té est aussi sensible qu'un autre homme au plaisir d'avoir bien choisi. Et tout homme de jugement trouvera que bien loin de se plaire qu'on ait déliberé long tems, & choisi enfin le parti le plus honnête, c'est une satisfaction incroyable que de se persuader que l'on est si affermi dans l'amour de la vertu, que sans resister le moins du monde on rejetteroit une tentation. Un homme, à qui l'on propose de faire une action oposée à son devoir, à son honneur, & à sa conscience, & qui répond sur le champ qu'il est incapable d'un tel crime, & qui en effet ne s'en trouve point capable, est bien plus content de sa personne, que s'il demandoit du tems pour y songer, & s'il se sentoit irresolu pendant quelques heures quel parti prendre. On est bien fâché en plusieurs rencontres de ne se pouvoir determiner entre deux partis, & l'on seroit bien aise que le conseil d'un bon ami, ou quelque secours d'en-haut nous poussât à faire un bon choix. Tout cela nous fait voir l'avantage qu'un jugement determiné a sur cette indifference vague, qui nous laisse dans l'incertitude. Mais enfin nous avons assés prouvé, qu'il n'y a que l'ignorance ou la passion qui puisse tenir en suspens, & que c'est pour cela que Dieu ne l'est jamais. Plus on approche de lui, plus la liberté est parfaite, & plus elle se

determine

determine par le bien & par la raison. Et l'on preferera toûjours le naturel de Caton dont Vellejus disoit qu'il lui étoit impossible de faire une action malhonnête, à celui d'un homme qui sera capable de balancer.

391. Nous avons été bien-aises de representer & d'appuyer ces raisonnemens de Monsieur Bayle contre l'indifference vague, tant pour éclaircir la matiere, que pour l'opposer à lui-même, & pour faire voir, qu'il ne devoit donc point se plaindre de la pretendue necessité imposée à Dieu de choisir le mieux qu'il est possible. Car ou Dieu agira par une indifference vague & au hasard, ou bien il agira par caprice ou par quelque autre passion, ou enfin il doit agir par une inclination prevalante de la raison qui le porte au meilleur. Mais les passions, qui viennent de la perception confuse d'un bien apparent, ne sauroient avoir lieu en Dieu, & l'indifference vague est quelque chose de chimerique. Il n'y a donc que la plus forte raison qui puisse régler le choix de Dieu. C'est une imperfection de nôtre liberté, qui fait que nous pouvons choisir le mal au lieu du bien, un plus grand mal au lieu du moindre mal, le moindre au lieu du plus grand bien. Cela vient des apparences du bien & du mal qui nous trompent; au lieu que Dieu est toûjours por-

té au vrai & au plus grand bien, ç'est à dire au vrai bien absolument, qu'il ne sauroit manquer de connoître.

320. Cette fausse idée de la liberté, formée par ceux qui non contents de l'exemter, je ne dis pas de la contrainte, mais de la necessité même, voudroient encor l'exemter de la certitude & de la determination, c'est à dire, de la raison & de la perfection; n'a pas laissé de plaire à quelque Scolastiques, gens qui s'embarassent souvent dans leurs subtilités, & prenent la paille des termes pour le grain des choses. Ils conçoivent quelque notion chimerique, dont ils se figurent de tirer des utilités, & qu'ils tâchent de maintenir par des chicanes. La pleine indifference est de cette nature: l'accorder à la volonté, c'est lui donner un privilege semblable à celui que quelques Cartesiens & quelques Mystiques trouvent dans la Nature Divine, de pouvoir faire l'impossible, de pouvoir produire des absurdités, de pouvoir faire que deux propositions contradictoires soient vrayes en même tems. Vouloir qu'une determination vienne d'une pleine indifference absolument indeterminée, est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. L'on suppose que Dieu ne donne pas cette determination, elle n'a donc point de source dans l'ame ni dans le

corps

corps, ni dans les circonſtances, puiſque tout eſt ſuppoſé indeterminé; & la voilà pourtant qui paroît & qui exiſte, ſans preparations, ſans que rien s'y diſpoſe, ſans qu'un Ange, ſans que Dieu même puiſſe voir ou faire voir comment elle exiſte. C'eſt non ſeulement ſortir de rien, mais même c'eſt en ſortir par ſoy même. Cette doctrine introduit quelque choſe d'auſſi ridicule que la declinaiſon des Atomes d'Epicure dont nous avons déja parlé, qui pretendoit qu'un de ces petits corps allant en ligne droite, ſe détournoit tout d'un coup de ſon chemin ſans aucun ſujet, ſeulement parce que la volonté le commande. Et notés qu'il n'y a eu recours que pour ſauver cette pretenduë liberté de pleine indifference, dont il paroît que la chimere a été bien ancienne, & l'on peut dire avec raiſon: *Chimæra Chimæram parit.*

321 Voicy comme Monſieur Marchetti l'a exprimé dans ſa jolie traduction de Lucrece en vers Italiens, à laquelle on n'a pas encor voulu laiſſer voir le jour: Lib. 2.

,, Mà ch'i principii poi non corran punto
,, Della lor dritta via, chi veder puote?
,, Si finalmente ogni lor moto ſempre
,, Inſieme s'aggruppa, e dall' antico
,, Sempre con ordin certo il nuovo naſce;
,, Ne tracciando i primi ſemi, fanno

,, Di

„ Di moto un tal principio, il qual poi rompa
„ I decreti del fato, acciò non segua
„ L'una causa dell' altra in infinito;
„ Onde han questa, dich' io *del fato sciolta*
„ *Libera volontà*, per cui ciascuno
„ Va dove più l'agrada? I moti ancora
„ Si declinan sovente, e non in tempo
„ Certo, ne certa rigion, mà solo
„ Quando e dove commanda il nostro arbitrio,
„ Poiche senz' alcun dubbio à queste cose
„ Dà sol principio il voler proprio, e quindi
„ Van' poi scorrendo per le membra i moti.

Il est plaisant qu'un homme comme Epicure, aprés avoir écarté les Dieux & toutes les substances incorporelles, a pû s'imaginer que la volonté, que lui même compose d'atomes, a pû avoir un empire sur les atomes, & les detourner de leur chemin, sans qu'il soit possible de dire comment.

322. Carneade, sans aller jusqu'aux Atomes a voulu trouver d'abord dans l'ame de l'homme la raison de la pretenduë indifference vague, prenant pour la raison de la chose cela même dont Epicure cherchoit la raison. Carneade n'y gagnoit rien,

rien, sinon qu'il trompoit plus aisement des gens peu attentifs, en transferant l'absurdité d'un sujet, où elle est un peu trop manifeste, à un autre sujet, où il est plus aisé d'embrouiller les choses, c'est-à-dire, du corps sur l'ame; parce que la plûpart des philosophes avoient des notions peu distinctes de la nature de l'ame. Epicure, qui la composoit d'Atomes, avoit raison au moins de chercher l'origine de sa détermination dans ce qu'il croyoit l'origine de l'ame même. C'est pourquoi Ciceron & Monsieur Bayle ont eu tort de le tant blâmer; & d'épargner, & même de loüer Carneade, qui n'est pas moins déraisonnable: & je ne comprends pas, comment Monsieur Bayle, qui étoit si clairvoyant, c'est laissé payer d'une absurdité déguisée, jusqu'à l'appeller le plus grand effort que l'esprit humain puisse faire sur ce sujet; comme si l'ame, qui est le siege de la raison, étoit plus capable que le corps d'agir sans être déterminée par quelque raison ou cause, interne ou externe; ou comme si le grand principe, qui porte, que rien ne se fait sans cause, ne regardoit que les corps.

323. Il est vray que la Forme ou l'Ame a cet avantage sur la Matiere, qu'elle est la source de l'action, ayant en soy le principe du mouvement ou du changement; en un mot, τὸ αὐτοκίνητον, comme Platon

Platon l'appelle: au-lieu que la matiere est seulement passive, & a besoin d'être poussée pour agir *agitur ut agat* : mais si l'ame est active par elle même, (comme elle l'est en effet) c'est pour cela même qu'elle n'est pas de soy absolument indifferente à l'action, comme la matiere, & quelle doit trouver en soy de quoy se determiner. Et selon le systême de l'Harmonie Préétablie, l'ame trouve en elle même & dans la nature ideale, anterieure à l'existence, les raisons de ses determinations, réglés sur tout ce qui l'environnera. Par-là elle étoit determinée de toute éternité dans son état de pure possibilité à agir librement, comme elle fera dans le tems, lorsqu'elle parviendra à l'existence.

324. Monsieur Bayle remarque fort bien luy même que la liberté d'indifference, (telle qu'il faut admettre) n'exclur point les inclinations, & ne demande point l'equilibre. Il fait voir assés amplement (Rep. au Provincial ch. 139. p. 748. sqq.) qu'on peut comparer l'ame à une balance, ou les raisons & les inclinations tiennent lieu de poids. Et selon luy, on peut expliquer ce qui se passe dans nos resolutions, par l'hypothese, que la volonté de l'homme est comme une balance, qui se tient en repos, quand les poids de ses deux bassins sont égaux, & qui panche

toû-

toûjours ou d'un côté ou de l'autre, selon que l'un des bassins est plus chargé. Une nouvelle raison fait un poids superieur une nouvelle idée rayonne plus vivement que la vieille, la crainte d'une grosse peine l'emporte sur quelque plaisir ; quand deux passions se disputent le terrain, c'est toûjours la plus forte qui demeure la maîtresse, à moins que l'autre ne soit aidée par la raison ou par quelque autre passion combinée. Lorsqu'on jette les marchandises pour se sauver, l'action, que les Ecoles appellent mixte, est volontaire & libre & cependant l'amour de la vie l'emporte indubitablement sur l'amour du bien. Le chagrin vient du souvenir des biens qu'on perd ; & l'on a d'autant plus de peine à se derminer, que les raisons opposées approchent plus de l'égalité comme l'on voit que la balance se determine plus promtement, lors qu'il y a une grande difference entre les poids.

325. Cependant, comme bien souvent il y a plusieurs partis à prendre, on pourroit au lieu de la balance comparer l'ame avec une force, qui fait effort en même tems de plusieurs côtés, mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilité ou le moins de resistance. Par exemple, l'air étant comprimé trop fortement dans un recipient de verre, le cassera pour sor-

ir. Il fait effort sur chaque partie, mais l se jette enfin sur la plus foible. C'est ainsi que les inclinations de l'ame vont sur tous les biens qui se presentent, ce sont les volontés antecedentes; mais la volonté consequente qui en est le resultat, se determine vers ce qui touche le plus.

326. Cependant cette prevalence des inclinations n'empêche point que l'homme ne soit le maître chés lui, pourvû qu'il sache user de son pouvoir. Son empire est celuy de la raison, il n'a qu'à se preparer de bonne heure pour s'opposer aux passions, & il sera capable d'arrêter l'impetuosité des plus furieuses. Supposons qu'Auguste, prêt à donner des ordres pour faire mourir Fabius Maximus, se serve à son ordinaire du conseil, qu'un Philosophe luy avoit donné, de reciter l'Alphabet Grec, avant que de rien faire dans le mouvement de sa colere; cette reflexion sera capable de sauver la vie de Fabius & la gloire d Auguste. Mais sans quelque reflexion heureuse, dont on est redevable quelque-fois à une bonté Divine toute particuliere, ou sans quelque adresse aquise par avance, comme celle d'Auguste propre à nous faire faire les reflexions convenables en tems & lieu, la passion l'emportera sur la raison. Le cocher est le maître des chevaux, s'il les gouverne

comme il doit, comme il peut ; mais il y a des occaſions où il ſe neglige, & alors il faudra pour un tems abandonner les rênes :

Fertur equis auriga, nec audit currus habenas.

327. Il faut avouer qu'il y a toûjours aſſés de pouvoir en nous ſur nôtre volonté, mais on ne s'aviſe pas toûjours de l'employer. Cela fait voir, comme nous l'avons remarqué plus d'une fois, que le pouvoir de l'ame ſur ſes inclinations eſt une puiſſance, qui ne peut être exercée que d'une maniere *indirecte* ; à peu prés, comme Bellarmin vouloit que les Papes euſſent droit ſur le temporel de Rois. A la verité, les Actions externes, qui ne ſurpaſſent point nos forces, dependent abſolument de nôtre volonté ; mais nos volitions ne dependent de la volonté que par certains détours adroits, qui nous donnent moyen de ſuſpendre nos reſolutions, ou de les changer. Nous ſommes les maîtres chez nous, non pas comme Dieu l'eſt dans le monde, qui n'a qu'à parler ; mais comme un Prince ſage l'eſt dans ſes Etats, ou comme un bon pere de famille l'eſt dans ſon domeſtique. Monſieur Bayle le prend autrement quelquefois, comme ſi c'étoit un pouvoir abſolu in-

Independant des raisons & des moyens, que nous devrions avoir chés nous pour nous vanter d'un franc-arbitre. Mais Dieu même ne l'a point, & ne le doit point avoir dans ce sens par rapport à sa volonté; il ne peut point changer sa nature, ny agir autrement qu'avec ordre; & comment l'homme pourroit-il se transformer tout d'un coup? Je l'ay déja dit, l'empire de Dieu, l'empire du sage, est celuy de la raison. Il n'y a que Dieu cependant qui ait toûjours les volontés les plus desirables, & par consequent il n'a point besoin du pouvoir de les changer

328. Si l'ame est la maîtresse chés soy (dit Monsieur Bayle p. 753.) elle n'a qu'à vouloir, & aussi-tôt ce chagrin & cette peine, qui accompagne la victoire sur les passions, s'évanouiront. Pour cet effet il suffiroit à son avis de se donner de l'indifference pour les objets des Passions (p. 758.) pourquoy donc les hommes ne se donnent-ils pas cette indifference (dit-il) s'ils sont les maîtres chés eux? Mais cette objection est justement comme si je demandois, pourquoy un pere de famille ne se donne pas de l'or, quand il en a besoin? Il en peut aquerir, mais par adresse, & non pas comme du tems des Fées, ou du Roy Midas, par un simple commandement de la volonté, ou par un attouche-

ment. Il ne suffiroit pas d'être le maître chés soy, il faudroit être le maître de toutes choses, pour se donner tout ce que l'on veut, car on ne trouve pas tout chés soy. En travaillant aussi sur soy, il faut faire comme en travaillant sur autre chose: il faut connoître la constitution & les qualités de son objet, & y accommoder ses operations. Ce n'est donc pas en un moment, & par un simple acte de la volonté qu'on se corrige, & qu'on acquiert une meilleure volonté.

329. Il est bon cependant de remarquer que les chagrins & les peines, qui accompagnent la victoire sur les passions, tournent en quelques uns en plaisir, par le grand contentement qu'ils trouvent dans le sentiment vif de la force de leur esprit, & de la Grace Divine. Les Ascetiques & les vrais Mystiques en peuvent parler par experience; & même un veritable Philosophe en peut dire quelque chose. On peut parvenir à cet heureux état, & c'est un des principaux moyens dont l'ame se peut servir pour affermir son empire.

330. Si les Scotistes & les Molinistes paroissent favoriser *l'indifference vague*, (ils le paroissent dis-je, car je doute qu'ils le fassent tout de bon, aprés l'avoir bien connue) les Thomistes & les Augustiniens sont pour la predetermination. Car

, il

il faut necessairement l'un ou l'autre. Thomas d'Aquin est un auteur qui a coûtume d'aller au solide, & le subtil Scot, cherchant à le contredire, obscurcit souvent les choses, au lieu de les éclaircir. Les Thomistes suivent ordinairement leur maître, & n'admettent point que l'ame se determine sans qu'il y ait quelque predetermination qui y contribue. Mais la predetermination des nouveaux Thomistes n'est peut être pas justement celle dont on a besoin. Durand de Saint Pourçain, qui faisoit assés souvent bande à part, & qui a été contre le concours special de Dieu, n'a pas laissé d'être pour une certaine predetermination; & il a cru, que Dieu voyoit dans l'état de l'ame & de ce qui l'environne la raison de ses déterminations.

331. Les anciens Stoïciens ont été à peu prés en cela du sentiment des Thomistes. Ils ont été en même tems pour la détermination, & contre la necessité; quoyqu'on leur ait imputé qu'ils rendoient tout necessaire. Ciceron dit dans son Livre *de Fato*, que Democrite, Heraclite, Empedocles, Aristote, ont cru, que le destin emportoit une necessité; que d'autres s'y sont opposes, (il entend peut-être Epicure & les Academiciens) & que Chrysippe a cherché un milieu. Je crois que Ciron se trompe à l'égard d'Aristote,

qui a fort bien reconnu la contingence & la liberté, & est allé même trop loin, en disant (par inadvertence, comme je crois) que les propositions sur les contingens futurs n'avoient point de verité determinée; en quoy il a été abandonné avec raison par la plûpart des Scolastiques. Cleanthe même, le maître de Chrysippe, quoy qu'il fût pour la verité determiné des evenemens futurs, en nioit la necessité. Si les Scolastiques, si bien persuadés de cette determination des futurs contingens, (comme l'étoient par exemple les Peres de Coimbre Auteurs d'un Cours celébre de Pihlosophie) avoient vû la liaison des choses, telle que le systême de l'Harmonie generale la fait connoître, ils auroient jugé qu'on ne sauroit admettre la certitude preallable, ou la determination de la futurition sans admettre une predetermination de la chose dans ses causes & dans ses raisons.

332. Ciceron a tâché de nous expliquer le milieu de Chrysippe, mais Juste Lipse a remarqué dans sa Philosophie Stoïcienne, que le passage de Ciceron étoit tronqué & qu'Aulu-Gelle nous a conservé tout le raisonnement du Philosophe Stoïcien, (Noct. Att. Lib. 6. c. 2.) le voicy en abregé: Le destin est la connexion inévitable & éternelle de tous les évenemens: on y oppose, qu'il s'ensuit, que les actes

de la volonté séroient necessaires &, que les criminels étant forcés au mal, ne doivent point être punis, Chrysippe répond, que le mal vient de la premiere constitution des ames, qui fait une partie de la suite fatale; que celle qui sont bien faites naturellement, resistent mieux aux impressions des causes externes; mais que cellés, dont les defauts naturels n'avoient pas été corrigée par la discipline, se lassoient pervèrtir. Puis il distingue (suivant Ciceron) entre les causes principales & les causes accessoires; & se sert de la comparaison d'un cylindre, dont la volubilité & la vitesse ou la facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure, au lieu qu'il seroit retardé s'il étoit raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé comme l'ame a besoin d'être solicitée par les objets des sens, & reçoit cette impression selon la constitutiou où elle se trouve.

333. Ciceron juge que Chrysippe s'embarasse d'une telle maniere que bon-gré malgré il confirme la necessité du destin. M. Bayle est à-peu prés du même sentiment. (Dictionn: artic: Chrysippe lit: H.) Il dit que ce Philosophe ne se tire point du bourbier, puisque le cylindre est uni ou raboteux, selon que l'ouvrier l'a fait & qu'ainsi Dieu, la providence, le destin, seroit les causes du mal d'une maniere

qui le rendra necessaire. Juste Lipse répond, que selon les Stoïciens le mal venoit de la matiere ; c'est (à mon avis) comme s'il avoit dit que la pierre sur laquelle l'ouvrier à travaillé étoit quelques fois trop grossiere & trop inégale pour donner un bon cylindre. Monsieur Bayle cite contre Chrysippe les Fragmens d'Onomaus & de Diogenianus, qu'Eusebe nous a conservés dans la Preparation Evangelique (lib 6. c. 7. 8.) & sur tout il fait fond sur la refutation de Plutarque dans son livre contre les Stoïciens, rapportée articl. Pauliciens lit. G. Mais cette refutation n'est pas grande chose. Plutarque pretend, qu'il vaudroit mieux ôter la presance à Dieu, que de lui laisser permettre les maux ; & il ne veut point admettre que la mal puisse servir à un plus grand bien. Au lieu que nous avons déja fait voir, que Dieu ne laisse pas d'être tout-puissant, quoyqu'il ne puisse point faire mieux que de produire le meilleur, lequel contient la permission du mal : & nous avons montré plus d'une fois, que ce qui est un inconvenient dans une partie prise à-part, peut servir à la perfection du tout.

334. Chrysippe en avoit déja remarqué quelque chose, non seulement dans son 4. livre de la providence chés Aulu-Gelle (lib. 6. c. 1.) où il pretend, que le mal sert

fert à faire connoître le bien (raison qui n'est pas suffisante icy) mais encor mieux, quand il se sert de la comparaison d'une piece de theatre, dans son second livre de la nature, (comme Plutarque le rapporte luy même) disant qu'il y a quelques fois des endroits dans une Comedie, qui ne valent rien par eux mêmes, & qui ne laissent pas de donner de la grace à tout le Poëme. Il appelle ces endroits des Epigrammes ou inscriptions. Nous ne connoissons pas assés la nature de l'ancienne Comedie, pour bien entendre ce passage de Chrysippe; mais puisque Plutarque demeure d'accord du fait, il y a lieu de croire que cette comparaison n'étoit pas mauvaise. Plutarque répond premierement, que le monde n'est pas comme une piece de recreation: mais c'est mal répondre; la comparaison consiste seulement dans ce point, qu'une mauvaise partie peut rendre le tout meilleur. Il répond en deuxiéme lieu, que ce mauvais endroit n'est qu'une petite partie de la Comedie, au lieu que la vie humaine fourmille de maux. Cette reponse ne vaut rien non plus: car il devoit considerer, que ce que nous connoissons est aussi une trés petite partie de l'univers.

335. Mais revenons au cylindre de Chrysippe: il a raison de dire que le vice vient de la constitution originaire de quel-

ques esprits : on luy objecte, que Dieu les a formés ; & il ne pouvoit repliquer que par l'imperfection de la *mat'ere*, qui ne permettoit pas à Dieu de mieux faire. Cette replique ne vaut rien, car la matiere en elle même est indifferente pour toutes les formes, & Dieu l'a faite. Le mal vient plûtôt des Formes mêmes, mais abstraites c'est à dire des idées, que Dieu n'a point produit par un acte de sa volonté, non-plus que les nombres & les figures, & non-plus (en un mot) que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour eternelles & necessaires ; car elles se trouvent dans la region idéale des possibles, c'est à dire, dans l'entendement divin. Dieu n'est donc point auteur des essences entant qu'elles ne sont que des possibilités ; mais il n'y a rien d'actuel à quoi il n'ait decerné & donné l'existence : & il a permis le mal, parce qu'il est enveloppé dans le meilleur plan qui se trouve dans la Region des possibles, que la sagesse supreme ne pouvoit manquer de choisir. C'est cette notion qui satisfait en même tems à la sagesse, à la puissance, & à la bonté de Dieu & ne laisse pas de donner lieu à l'entrée du mal. Dieu donne de la perfection aux creatures autant que l'univers en peut recevoir. On pousse le cylindre, mais ce qu'il a de raboteux dans sa figure donne des bornes

à

à la promptitude de son mouvement. Cette comparaison de Chrysippe n'est pas fort differente de la nôtre, qui étoit prise d'un bâteau chargé, que le courant de la riviere fait aller, mais d'autant plus lentement, que la charge est plus grande. Ces comparaisons tendent au même but, & cela fait voir, que si nous étions assés informés des sentimens des anciens Philosophes, nous y trouverions plus de raison qu'on ne croit.

336. Monsieur Bayle loue luy même le passage de Chrysippe (Artic: Chrysippe lit. T.) qu'Aulu-Gelle raporte au même endroit, où ce Philosophe pretend que le mal est venu *par concomitance* Cela s'éclaircit aussi par nôtre systeme; car nous avons montré, que le mal, que Dieu a permis, n'étoit par un objet de sa volonté, comme fin ou comme moyen, mais seulement comme condition, puisqu'il devoit être enveloppé dans le meilleur. Cependant il faut avouer que le cylindre de Chrysippe ne satisfait point à l'objection de la necessité. Il falloit ajouter premierement, que c'est par le choix libre de Dieu que quelques uns des possibles existent; & secondement, que les creatures raisonnables agissent librement aussi, suivant leur nature originelle, qui se trouvoit déja dans les idées éternelles; & enfin, que le motif du bien incline la volonté, sans la necessiter.

337. L'avantage de la liberté, qui est dans la creature, est sans doute éminemment en Dieu; mais cela se doit entendre autant qu'il est veritablement un avantage, & autant qu'il ne présuppose point une imperfection. Car de pouvoir se tromper & s'égarer, est un desavantage; & d'avoir un empire sur les passions est un avantage à la verité, mais qui presuppose une imperfection, savoir la passion même, dont Dieu est incapable. Scot a eu raison de dire, que si Dieu n'étoit point libre & exemt de la necessité, aucune creature ne le seroit: mais Dieu est incapable d'être indeterminé en quoique ce soit: il ne sauroit ignorer, il ne sauroit douter, il ne sauroit suspendre son jugement; sa volonté est toûjours arrêtée, & elle ne le sauroit être que par le meilleur. Dieu ne sauroit jamais avoir une volonté particuliere primitive, c'est-à-dire independante des loix, ou des volontés generales, elle seroit déraisonnable. Il ne sauroit se determiner sur Adam, sur Pierre, sur Judas, sur aucun individu, sans qu'il y ait une raison de cette determination; & cette raison méne necessairement à quelque enonciation generale: le sage agit toûjours *par principes*; il agit toûjours par *regles*, & jamais par *exceptions*, que lors que les regles concourent entre elles par des tenden-

ces contraires, où la plus forte l'emporte; autrement ou elles s'empêcheront mutuellement, ou il en resultera quelque troisiéme partie; & dans tous ces cas une regle sert d'exception à l'autre; sans qu'il y ait jamais *d'exceptions originales*, auprés de celuy qui agit toûjours regulierement.

338. S'il y a des gens qui croyent que l'Election & la Reprobation se font du côté de Dieu par un pouvoir absolu despotique, non seulement sans aucune raison qui paroisse, mais veritablement sans aucune raison, même cachée; ils soûtiennent un sentiment qui detruit également la nature des choses, & les perfections Divines. Un tel *decret absolument absolu* (pour parler ainsi) seroit sans doute insupportable: mais Luther & Calvin en ont été bien éloignés: le premier espere que la vie future nous fera comprendre les justes raisons du choix de Dieu; & le second proteste expressement, que ces raisons sont justes & saintes, quoyqu'elles nous soient inconnues. Nous avons déja cité pour cela le Traité de Calvin de la Predestination dont voicy les propres paroles: *Dieu avant la cheute d'Adam avoit deliberé ce qu'il avoit à faire, & ce pour des causes qui nous sont cachées .... Il reste donc qu'il ait eu de justes causes pour reprouver une partie des hommes*

hommes, mais à nous INCONNUES;

339. Cette verité, que tout ce que Dieu fait est raisonnable, & ne sçauroit être mieux fait, frappe d'abord tout homme de bon sens, & extorque, pour ainsi dire, son approbation. Et cependant c'est une fatalité aux Philosophes les plus subtils, d'aller choquer quelques fois sans y penser, dans le progrés & dans la chaleur des disputes, les premiers principes du bon sens, enveloppés sous des termes qui les font mêconnoître. Nous avons vû cy-dessus, comme l'excellent Monsieur Bayle avec toute sa penetration n'a pas laissé de combattre ce principe, que nous venons de marquer. & qui est une suite certaine de la perfection suprême de Dieu: il a crû défendre par-là la cause de Dieu & l'exemter d'une necessité imaginaire, en luy laissant la liberté de choisir entre plusieurs biens le moindre. On a déja parlé de Monsieur Diroys & d'autres. qui ont donné aussi dans cette étrange opinion. qui n'est que trop suivie. Ceux qui la soûtiennent ne remarquent pas que c'est vouloir conserver ou plûtôt donner à Dieu une fausse liberté, qui est la liberté d'agir déraisonnablement. C'est rendre ses ouvrages sujets à la correction, & nous mettre dans l'impossibilité de dire ou même d'esperer, qu'on puisse dire quelque chose

de raisonnable sur la permission du mal.

340. Ce travers a fait beaucoup de tort aux raisonnemens de Monsieur Bayle, & luy a ôté le moyen de sortir de bien des embaras. cela paroît encor par rapport aux loix du regne de la Nature : il les croit arbitraires & indifferentes, & il objecte que Dieu eût pû mieux parvenir à son but dans le regne de la Grace, s'il ne se fût point attaché à ces loix. s'il se fût dispensé plus souvent de les suivre, ou même s'il en avoit fait d'autres. Il le croyoit sur tout à l'égard de la loy de lunion de l'ame & du corps. Car il est persuadé avec les Cartesiens modernes, que les idées des qualités sensibles, que Dieu donne (selon eux) à l'ame à l'occasion des mouvemens du corps, n'ont rien qui represente ces mouvemens, ou qui leur ressemble; de sorte qu'il étoit purement arbitraire, que Dieu nous donnât les idées de la chaleur, du froid, de la lumiere & autres que nous experimentons, ou qu'il nous en donnât de tout-autres à cettemême occasion. J'ay été étonné bien souvent, que de si habiles gens ayent été capables de goûter des sentimens si peu Philosophes. & si contraires aux maximes fondamentales de la raison. Car rien ne marque mieux l'imperfection d'une Philosophie, que la necessité où le Philosophe se trouve d'a-

vouer qu'il se passe quelque chose, suivant son systême, dont il n'y a aucune raison, & cela vaut bien la declinaison des Atomes d'Epicure. Soit que Dieu ou que la nature opére, l'operation aura toûjours ses raisons. Dans les operations de la nature ces raisons dependront ou des veritez necessaires, ou des loix que Dieu a trouvé les plus raisonnables ; & dans les operations de Dieu elles dépendront du choix de la Suprême Raison, qui le fait agir.

341. Monsieur Regis celebre Cartesien avoit soutenu dans sa Metaphysique (part. 2. lib. 2. c. 29.) que les facultés que Dieu a données à l'homme sont les plus excellentes, dont il ait été capable, suivant l'ordre general de la nature. *A ne considerer* (dit-il) *que la puissance de Dieu, & la nature de l'homme en elles mêmes, il est très-facile de concevoir que Dieu a pu rendre l'homme plus parfait : mais si l'on veut considerer l'homme, non en luy même, & separément du reste des créatures, mais comme un membre de l'univers, & une partie qui est soûmise aux loix generales des mouvemens on sera obligé de reconnoître, que l'homme est aussi parfait, qu'il l'a pû être.* Il ajoute, *que nous ne concevons pas, que Dieu ait pû employer aucun autre moyen plus propre que la douleur pour conserver nôtre corps,*

corps. Monsieur Regis a raison en general, de dire que Dieu ne sauroit mieux faire qu'il a fait, par rapport au tout. Et quoyqu'il y ait apparemment en quelques endroits de l'univers des animaux raisonnables plus parfaits que l'homme; l'on peut dire que Dieu a eu raison de créer toute sorte d'especes, les unes plus parfaites que les autres. Il n'est peut être point impossible, qu'il y ait quelque-part une espece d'animaux fort ressemblans à l'homme qui soient plus parfaits que nous. Il se peut même que le genre humain parvienne avec le tems à une plus grande perfection, que celle que nous pouvons nous imaginer presentement. Ainsi les loix du mouvement n'empêchent point que l'homme ne soit plus parfait: mais la place que Dieu a assignée à l'homme dans l'espace & dans le tems, borne les perfections qu'il a pû recevoir.

342. Je doute aussi avec Monsieur Bayle, que la douleur soit necessaire pour avertir les hommes du peril. Mais cet Auteur le pousse trop loin, (Rep. au Provinc. ch. 77. t. 2. p. 104.) il semble croire, qu'un sentiment de plaisir pouvoit avoir le même effet, & que pour empêcher un enfant de s'approcher trop prés du feu, Dieu pouvoit luy donner des idées du plaisir à mesure de son éloignement. Cet expedient

pedient ne paroît pas bien praticable à l'égard de tous les maux ; si ce n'est par miracle : il est plus dans l'ordre que ce qui causeroit un mal, s'il étoit trop proche, cause quelque présentiment du mal lors qu'il l'est un peu moins. Cependant j'avoue que ce présentiment pourra être quelque chose de moins que la douleur, & ordinairement il en est ainsi. De sorte qu'il paroît en effet que la douleur n'est point necessaire pour faire éviter le péril présent; elle a coûtume de servir plûtôt de châtiment de ce qu'on s'est engagé effectivement dans le mal, & d'admonition de n'y pas retomber une autre fois. Il y a aussi beaucoup de maux dolorifiques, qu'il ne depend pas de nous d'éviter, & comme une solution de la continuité de nôtre corps est une suite de beaucoup d'accidens, qui nous peuvent arriver, il étoit naturel que cette imperfection du corps fût representée par quelque sentiment d'imperfection dans l'ame. Cependant je ne voudrois pas répondre, qu'il n'y eût des animaux dans l'univers, dont la structure fût assés artificieuse, pour faire accompagner cette solution d'un sentiment indifferent, comme lors qu'on coupe un membre gangrené; ou même d'un sentiment de plaisir, comme si l'on ne faisoit que se gratter, parce que l'imperfection, qui accompagne la

la solution du corps, pourroit donner lieu au sentiment d'une perfection plus grande, qui étoit suspendue ou arrêtée par la continuité qu'on fait cesser, & à cet égard le corps seroit comme une prison.

343. Rien n'empêche aussi qu'il n'y ait des animaux dans l'univers, semblables à celuy que Cyrano de Bergerac rencontra dans le soleil; le corps de cet animal étant une maniere de fluide composé d'une infinité de petits animaux capables de se ranger suivant les desirs du grand animal, qui par ce moyen se transformoit en un momment, comme bon luy sembloit; & la solution de la continuité luy nuisoit aussi peu, qu'un coup de rame est capable de nuire à la Mer. Mais enfin ces animaux ne sont pas des hommes, ils ne sont pas dans nôtre globe, au siecle où nous sommes, & le plan de Dieu ne l'a point laissé manquer icy bas d'un animal raisonnable revêtu de chair & d'os, dont la structure porte qu'il soit susceptible de la douleur.

344. Mais Monsieur Bayle s'y oppose encor par un autre principe: c'est celuy que j'ay déja touché. Il semble qu'il croye que les idées, que l'ame conçoit par rapport aux sentiments du corps sont arbitraires: Ainsi Dieu pouvoit faire que la solution de continuité nous donnât du plaisir. Il veut même que les loix du mouvement

vement sont entierement abitraires. *Je voudrois savoir*, dit-il (ch. 166. T. 3. p. 1080.) *si Dieu a établi par un acte de sa liberté d'indifference les loix generales de la communication des mouvemens, & les loix particulieres de l'union de l'ame humaine avec un corps organisé? En ce cas il pouvoit établir de tout-autres loix, & adopter un systême dont les suites n'en fermassent ny le mal moral, ny le mal physique. Mais si l'on repond que Dieu a été necessité par la souveraine sagesse à établir les loix qu'il a établies, voilà le fatum des Stoïciens, à pur & à plein. La sagesse aura marqué un chemin à Dieu, dont il luy aura été aussi impossible de s'écarter que de se détruire soi même.* Cette objection a été assés détruite, ce n'est qu'une necessité morale, & c'est toûjours une heureuse necessité d'être obligé d'agir suivant les regles de la parfaite sagesse.

345. D'ailleurs il me paroît que la raison qui fait croire à plusieurs que les loix du mouvement sont arbitraires, vient de ce que peu de gens les ont bien examinées. L'on sait à present, que Monsieur Descartes s'est fort trompé en les établissant. J'ay fait voir d'une maniere demonstrative, que la conservation de la même quantité de mouvement ne sauroit avoir

lieu, mais je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absoluë que directive & que respective, totale & partiale. Mes principes, qui portent cette matiere où elle peut aller, n'ont pas encor été publiés entierement, mais j'en ay fait part à des amis, trés-capables d'en juger, qui les ont fort goûtés; & ont converti quelques autres personnes d'un savoir & d'un merite reconnu. J'ay découvert en même temps que les loix du mouvement, qui se trouvent effectivement dans la nature, & sont verifiées par les experiences, ne sont pas à-la-verité absolument demonstrables, comme seroit une proposition Geometrique, mais il ne faut pas aussi qu'elles le soient. Elles ne naissent pas entierement du principe de la necessité, mais elles naissent du principe de la perfection & de l'ordre; elles sont un effet du choix & de la sagesse de Dieu. Je puis demontrer ces loix de plusieurs manieres, mais il faut toûjours supposer quelque chose, qui n'est pas d'une necessité absolument Geometrique. De sorte que ces belles loix sont une preuve merveilleuse d'un Etre intelligent & libre, contre le systême de la necessité absoluë & brute de Straton ou de Spinosa.

346. J'ay trouvé qu'on peut rendre raison de ces loix, en supposant que l'ef-

fet

fet est toûjours égal en forces à sa cause; ou, ce qui est la même chose, que la même force se conserve toûjours, mais cet axiome d'une Philosophie superieure ne sauroit être demontré Geometriquement. On peut encore employer d'autre principes de pareille nature, par exemple ce principe, que l'action est toûjours égale à la reaction; lequel suppose dans les choses une repugnance au changement externe, & ne sauroit être tiré ny de l'étendue ny de l'impenetrabilité: & cet autre principe, qu'un mouvement simple a les mêmes proprietés, que pourroit avoir un mouvement composé, qui produiroit les même phenomene de translation. Ces suppositions sont trés plausibles, & reüssissent heureusement pour expliquer les loix du mouvement; il n'y a rien de si convenable d'autant plus qu'elles se rencontrent ensemble; mais on n'y trouve aucune necessité absolue, qui nous force de les admettre, comme on est forcé d'admettre les regles de la Logique, de l'Arithmetique & de la Geometrie.

346 Il semble, en considerant l'indifference de la matiere au mouvement & au repos, que le plus grand corps en repos pourroit être emporté sans aucune resistance par le moindre corps, qui seroit en mouvement, auquel cas il y auroit action

tion sans reaction, & un effet plus grand que sa cause. Il n'y a aussi nulle necessité de dire du mouvement d'une boule, qui court librement sur un plan horizontal uni, avec un certain degré de visteſſe, appellé A. que ce mouvement doit avoir les proprietés de celuy qu'elle auroit, si elle alloit moins viste dans un bâteau mû luy même du même côté, avec le reste de la visteſſe pour faire que le globe regardé du rivage avançât avec le même degré A. Car quoyque la même apparence de viteſſe & de direction resulte par ce moyen du bêteau, ce n'est pas que ce soit la même chose. Cependant il se trouve que les effets des concours des Globes dans le bâteau, dont le mouvement en chacun à part joint à celuy du bâteau, donne l'apparence de ce qui se fait hors du bâteau, donnent aussi l'apparence des effets que ces mêmes Globes concourans feroient hors du bâteau. Ce qui est beau, mais on ne voit point qu'il soit absolument néceſſaire. Un mouvement dans les deux côtés du Triangle rectangle compose un mouvement dans l'hypotenuse, mais il ne s'ensuit point qu'un Globe mû dans l'hypotenuse doit faire l'effet de deux Globes de sa grandeur mûs dans les deux côtés, cependant cela se trouve veritable. Il n'y a rien de si convenable que cet evenement,

&

& Dieu a choisi des loix qui le produisent: Mais on n'y voit aucune necessité Geometrique. Cependant c'est ce défaut même de la necessité, qui releve la beauté des loix que Dieu a choisies, où plusieurs beaux axiomes se trouvent reünis, sans qu'on puisse dire lequel y est le plus primitif.

348. J'ay encor fait voir, qu'il s'y observe cette belle *loy de la continuité*, que j'ay peut-être mis le premier en avant, & qui est une espece de pierre de touche dont les regles de Monsieur Descartes, du P. Fabry, du P. Pardies, du P. Mallebranche & d'autres, ne sauroient soutenir l'épreuve; comme j'ay fait voir en partie autres fois dans les nouvelles de la Republique des Lettres de Monsieur Bayle. En vertu de cette loy, il faut qu'on puisse considerer le repos comme un mouvement évanouissant aprés avoir été continuellement diminué; & de même l'égalité, comme une inégalité qui s'evanoüit aussi, comme il arriveroit par la diminution continuelle du plus grand de deux corps inégaux, pendant que le moindre garde sa grandeur, & il faut qu'en suite de cette consideration la régle generale des corps inégaux, ou des corps en mouvement, soit applicable aux corps égaux, ou aux corps dont l'un est en repos, comme à un cas particulier de la re-

gle;

gle ; ce qui reüssit dans les veritables loix des mouvemens, & ne reüssit point dans certaines loix inventées par Monsieur Descartes & par quelques autres habiles gens, qui se trouvent déja par cela seul malconcertées ; de sorte qu'on peut predire que l'experience ne leur sera point favorable.

349. Ces considerations font bien voir, que les loix de la nature qui reglent les mouvemens ne sont ny tout-à fait necessaires, ny entierement arbitraires. Le milieu qu'il y a à prendre est, qu'elles sont un choix de la plus parfaite sagesse. Et ce grand exemple des loix du mouvement fait voir le plus clairement du monde, combien il y a de difference entre ces trois cás, savoir premierement *une necessité ab-absolue*, Metaphysique ou Geometrique, qu'on peut appeller *aveugle*, & qui ne depend que des causes efficientes ; en second lieu *une necessité morale*, qui vient du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales ; & enfin en troisieme lieu quelque chose *d'arbitraire absolument*, dependant d'une indifference d'equilibre, qu'on se figure, mais qui ne sauroit exister, où il n'y a ancune raison suffisante ny dans la cause efficiente ny dans la finale. Et par consequent on a tort de confondre, ou ce qui est *absolument necessaire* avec ce qui est *determiné par la raison du meilleur* ;

ou

ou la *liberté qui se détermine par la raison* avec une *indifference vague*,

350, C'est ce qui satisfait aussi justement à la difficulté de Monsieur Bayle. qui craint que si Dieu est toûjours determiné, la nature se pourroit passer de luy, & faire le même effet, qui luy est attribué, par la necessité de l'ordre des choses. Cela seroit vray, si par exemple les loix du mouvement & tout le reste avoit sa source dans une necessité Geometrique des causes efficientes, mais il se trouve que dans la dernier Analyse on est obligé de recourir à quelque chose qui dépend des causes finales ou de la convenance, C'est aussi ce qui ruine le fondement le plus specieux des Naturalistes. Le Docteur Jean-Joachim Becherus Medecin Allemand, connu par des livres de Chimie, avoit fait une priere, qui pensa lui faire des affaires. Elle commençoit : *O sancta mater natura, aeterna rerum ordo.* Et elle aboutissoit à dire. que cette Nature lui devoit pardonner ses deffauts, puisqu'elle en étoit cause elle-même. Mais la nature des choses prise sans intelligence & sans choix n'a rien d'assés déterminant, M. Becher ne consideroit pas assez qu'il faut que l'Auteur des choses (*natura naturans*) soit bon & sage, & que nous pouvons être mauvais sans qu'il soit complice de nos méchancetés. Lorsqu'un méchant existe, il faut que Dieu ait trouvé

dans

dans la region des possibles l'idée d'un tel homme, entrant dans la suite des choses, de laquelle le choix étoit demandé par la plus grande perfection de l'univers, & où les défauts & les pechés ne sont pas seulement châtiés, mais encore reparés avec avantage, & contribuent au plus grand bien.

351. Monsieur Bayle cependant a un peu trop étendu le choix libre de Dieu : & parlant du Peripateticien Straton (Rep. au Provincial ch. 180. p. 1239. Tom. 3.) qui soûtenoit, que tout avoit été produit par la necessité d'une nature destituée d'intelligence, il veut que ce Philosophe étant interrogé *pourquoy un arbre n'a point la force de former des os & des veines*, auroit pû demander à son tour, *pourquoy la matiere a precisement trois dimensions, pourquoy deux ne luy auroient point suffi, pourquoy elle n'en a pas quatre? Si l'on avoit répondu, qu'il ne peut y avoir ny plus ny moins de trois dimensions, il eût demandé la cause de cette impossibilité.* Ces paroles font juger, que Monsieur Bayle a soubçonné que le nombre des dimensions de la matiere dependoit du choix de Dieu comme il a dependu de luy de faire ou de ne point faire que les arbres produissent des animaux. En effet, que savons-nous, s'il n'y a point de Globes planetaires ou des terres placées dans quelque endroit plus éloigné de l'Univers, où la fable des Bernacles

d'Ecosse (oiseaux, qu'on disoit naître des arbres) se trouve veritable; & s'il n'y a pas même des pays, où l'on pourroit dire:

--- populos umbrosa creavit
Fraxinus & fœta viridis puer excidit alno.

Mais il n'en est pas ainsi des dimensions de la matiere; le nombre ternaire y est determiné, non pas par la raison du meilleur, mais par une necessité Geometrique. C'est parce que les Geometres ont pû demontrer, qu'il n'y a que trois lignes droites perpendiculaires entre elles, qui se puissent couper dans un même point. On ne pouvoit rien choisir de plus propre à montrer la difference qu'il y a entre la necessité morale, qui fait le choix du sage; & la necessité brute de Straton & des Spinosites, qui refusent à Dieu l'Entendement & la Volonté; que de faire considerer la difference qu'il y a entre la raison des loix du mouvement & la raison du nombre ternaire des dimensions: la premiere consistant dans le choix du meilleur, & la seconde dans une necessité Geometrique & aveugle,

352. Aprés avoir parlé des loix des corps, c'est à dire des regles du mouvement; venons aux loix de l'union de l'ame & du corps où Monsieur Bayle pense encore trouver quelque indiference vague, quelque chose d'absolu

d'abſolument arbitraire. Voicy comme il en parle dans ſa Réponſe aux Queſtions d'un Provincial. (ch. 84. pag. 163. Tom. 2.) *C'eſt une queſtion embaraſſante, ſi les corps ont quelque vertu naturelle de faire du mal ou du bien à l'ame de l'homme. Si l'on répond qu'ouy l'on s'engage dans un furieux labyrinthe, car puiſque l'ame de l'homme eſt une ſubſtance immaterielle, il faudra dire, que le mouvement local de certains corps eſt une cauſe efficiente des penſés d'un eſprit, ce qui eſt contraire aux notions les plus evidentes, que la Philoſophie nous donne. Si l'on répond, que non, on ſera contraint d'avouer, que l'influence de nos organes ſur nos penſées ne dépend ny des qualités interieures de la matiere, ny des loix du mouvement, mais d'une* inſtitution arbitraire *du Createur. Il faudra donc qu'on avoue, qu'il a dépendu abſolument de la liberté de Dieu de lier telles ou telles penſés de nôtre ame à telles & à telles modifications de nôtre corps aprés avoir même fixé toutes les loix de l'action des corps les uns ſur les autres. D'où il reſulte, qu'il n'y a dans l'univers aucune portion de la matiere, dont le voiſinage nous puiſſe nuire, qu'autant que Dieu le veut bien, & par conſequent, que la terre eſt auſſi capable qu'un autre lieu d'être le ſejour de l'homme heureux..... Enfin il eſt évident, que pour empêcher les mauvais choix de la liberté, il n'eſt point beſoin de tranſporter l'homme hors*

de la terre. Dieu pourroit faire sur la terre à l'égard de tous les actes de la volonté, ce qu'il fait quant aux bonnes œuvres des predestinés, lors qu'il en fixe l'évenement, soit par des graces efficaces, soit par des graces suffisantes, qui sans faire nul prejudice à la liberté, sont toûjours suivies du consentement de l'ame. Il luy seroit aussi aisé de produire sur la tetre que dans le ciel la determination de nos ames à un bon choix,

353. Je demeure d'accord avec M. Bayle, que Dieu pouvoit metrre un tel ordre aux corps & aux ames sur ce Globe de la terre, soit par des voyes naturelles, soit par des graces extraordinaires, qu'il auroit été un paradis perpetuel, & un avant-goût de l'état Celeste des bienheureux : Et rien n'empêche même qu'il n'y ait des terres plus heureuses, que la nôtre, mais Dieu a eu de bonnes raisons pour vouloir que la nôtre soit telle, qu'elle est. Cependant pour prouver qu'un meilleur état eût été possible icy, Monsieur Bayle n'avoit point besoin de recourir au systême des causes occasionelles, tout plein de miracles, & tout plein de suppositions, dont les auteurs mêmes avouent qu'il n'y a aucune raison, ce sont deux défauts d'un systême, qui l'éloignent le plus de l'esprit de la veritable Philosophie. Il y a lieu de s'étonner d'abord que Monsieur Bayle ne s'est point souvenu du

du *systême de l'Harmonie préétablie*, qu'il avoit examiné autres-fois, & qui venoit si à propos icy. Mais comme dans ce systême tout est lié & harmonique, tout va par raisons, & rien n'est laissé en blanc ou à la temeraire discretion de la pure & pleine indifference ; il semble que cela n'accommodoit point Monsieur Bayle, prevenu un peu icy de ces indifferences ; qu'il combattoit pourtant si bien en d'autres occasions. Car il passoit aisément du blanc au noir, non pas dans une mauvaise intention, ou contre sa conscience, mais parce qu'il n'y avoit encor rien d'arrêté dans son esprit dont il s'agissoit. Il s'accommodoit de ce qui luy convenoit pour contrecarrer l'adversaire, qu'il avoit en tête ; son but n'étant que d'embarasser les Philosophes, & faire voir la foiblesse de nôtre raison : Et je crois que jamais Arcesilas ny Carneade n'ont soutenu le pour & le contre avec plus d'éloquence & plus d'esprit. Mais enfin il ne faut point douter pour douter, il faut que les doutes nous servent de planche pour parvenir à la verité. C'est ce que je disois souvent à feu l'Abbé Foncher, dont quelques échantillons font voir qu'il avoit dessein de faire en faveur des Academiciens, ce que Lipse & Scioppius avoient fait pour les Stoiciens, & Monsieur Gassendy pour Epicure, & ce

que

que Monsiuer Dacier a si bien commencé de faire pour Platon. Il ne faut point qu'on puisse reprocher aux vrais Philosophes, ce que le fameux Casaubon répondit à ceux qui luy montrerent la Sale de la Sorbonne, & luy dirent, qu'on y avoit disputé durant quelques siecles: qu'y a-t-on conclu? leur dit-il.

354. Monsieur Bayle poursuit: (p. 166.) *Il est vray, que depuis que les loix du mouvement ont été établies telles que nous les voyons dans le monde, il faut de toute necessité, qu'un marteau, qui frape une noix, la casse, & qu'une pierre, qui tombe sur le pied d'un homme, y cause quelque contusion, ou quelque dérangement des parties. Mais voyla tout ce qui peut suivre de l'action de cette pierre sur le corps humain. Si vous voulés qu'outre cela elle excite un sentiment de douleur, il faut supposer l'établissement d'un autre Code, que celuy qui regle l'action & la reaction des corps les uns sur les autres; il faut, dis-je, recourir au systême particulier des loix de l'union de l'ame avec certain corps. Or comme ce systême n'est point necessairement lié avec l'autre, l'indiference de Dieu ne cesse point par rapport à l'un, depuis le choix qu'il a fait de l'autre. Il a donc combiné ces deux systêmes avec une pleine liberté, comme deux choses qui ne s'entresuivoient point naturellement. C'est donc par un établissement arbitraire, qu'il a ordonné que les blessures*

sures

sures du corps excitassent de la douleur dans l'ame, qui est unie à ce corps. Il n'a tenu donc qu'à lui de choisir un autre systême de l'union de l'ame & du corps ; il a donc pû en choisir un selon lequel les blessures n'excitassent que l'idée du remede, & un desir vif, mais agrable de l'appliquer. Il a pû établir que tous les corps qui seroient prêts à casser la tête d'un homme, ou à luy percer le cœur, excitassent une vive idée du peril, & que cette idée fût cause que le corps se transportât promptement hors de la porté du coup. Tout cela se seroit fait sans miracle, puisqu'il y auroit eu des loix generales sur ce sujet. Le systême que nous connoissons par experience nous apprend que la determination du mouvement de certains corps change en vertu de nos desirs. Il a donc été possible qu'il se fit une combinaison entre nos desirs, & le mouvement de certains corps, par laquelle les sucs nutritifs se modifiassent de telle sorte, que la bonne disposition de nos organes ne fût jamais alterée.

355. L'on voit que Monsieur Bayle croit, que tout ce qui se fait par des loix generales se fait sans miracle. Mais j'ay assés montré, que si la loy n'est point fondée en raisons, & ne sert pas à expliquer l'evenement par la nature des choses, elle ne peut être executée que par miracle. Comme par exemple, si Dieu avoit ordonné que les corps dûssent se mouvoir en ligne circulaire, il auroit eu be-

soin de miracles perpetuels ou du ministere des Anges pour executer cet ordre, car il est contraire à la nature du mouvement, où le corps quitte naturellement la ligne circulaire, pour continuer dans la droite tangente, si rien ne le retient. Il ne suffit donc pas que Dieu ordonne simplement, qu'une blessure excite un sentiment agreable, il faut trouver des moyens naturels pour cela. Le vray moyen, par lequel Dieu fait que l'ame a des sentimens de ce qui se passe dans le corps, vient de la nature de l'ame, qui est representative des corps, & faite en sorte par avance, que les representations, qui naîtront en elle les unes des autres par une suite naturelle de pensées, répondent au changement des corps.

356. La representation a un rapport naturel à ce qui doit être representé. Si Dieu faisoit representer la figure ronde d'un corps par l'idée d'un quarré, se seroit une representation peu convenable, car il y auroit des angles ou émicences dans la representation, pendant que tout seroit égal & uni dans l'original. La representation supprime souvent quelque chose dans les objets, quand elle est imparfaite, mais elle ne sauroit rien ajoûter, cela la rendroit non pas plus que parfaite, mais fausse. Outre que la suppression n'est jamais entiere dans nos perseсutions, & qu'il

y a dans la representation, entant que confuse, plus que nous n'y voyons. Ainsi il y a lieu de juger, que les idées de la chaleur, du froid, des couleurs &c. ne font aussi que representer les petits mouvemens exercés dans les organes, lorsqu'on sent ces qualités, quoyque la multitude & la petitesse de ces mouvemens en empêche la representation distincte. A peu-prés, comme il arrive, que nous ne discernons pas le bleu & le jaune, qui entrent dans la representation aussi bien que dans la composition du verd, lors que le microscope fait voir que ce qui paroît verd est composé de parties jaunes & bleues.

357. Il est vray que la même chose peut être representée differemment, mais il doit toujours y avoir un rapport exact entre la representation & la chose, & par consequent entre les differentes representations d'une même chose. Les projections de perspective, qui reviennent dans le cercle aux sections coniques, font voir, qu'un même cercle peut être representé par une ellipse, par une parabole, & par une hyperbole, & même par un autre Cercle & par une ligne droite, & par un point. Rien ne paroît si different, ny si dissemblable, que ces figures, & cependant il y a un rapport exact de chaque point à chaque point. Aussi faut-il avouer, que cha-

que ame se represente l'univers suivant son point de vûe, & par un rapport qui lui est propre; mais une parfaite harmonie y subsiste toûjours. Et Dieu voulant faire representer la solution de continuité du corps par un sentiment agreable dans l'ame n'auroit pas manqué de faire que cette solution même eût servi à quelque perfection du corps en luy donnant quelque dégaement nouveau comme lors qu'on est déchargé de quelque fardeau ou détaché de quelque lien. Mais ces sortes de corps organisés, quoyque possibles, ne se trouvent point sur nôtre Globe qui manque sans doute d'une infinité d'inventions, que Dieu peut avoir pratiqué ailleurs cependant c'est assés, qu'eu égard à la place que nôtre terre tient dans l'univers, on ne peut rien faire de mieux pour elle que ce que Dieu y fait. Il use le mieux qu'il est possible des loix de la nature qu'il a établies &, (comme Monsieur Regis l'a reconnu aussi au même endroit) *les loix que Dieu a établies dans la nature, sont les plus excellentes, qu'il est possible de concevoir.*

358. Joignons y la remarque du Journal des Savans du 16. Mars 1705. que Monsieur Bayle a inserée dans le chap. 162. de sa Réponse à un Provincial (Tom. 3. p. 1030.) Il s'agit de l'Extrait un livre moderne très-ingenieux de l'Origine du mal, dont nous avons parlé cy-dessus; l'on dit: *que la solution generale à l'égard du mal phisique, que*

ce livre donne, est, qu'il faut regarder l'univers, comme un ouvrage composé de diverses pieces, qui font un tout : que suivant les loix établies dans la nature quelques parties ne sauroient être mieux, que d'autres ne fussent plus mal, & qu'il n'en resultât un systême entier moins parfait. Ce principe (dit-on) *est bon, mais si l'on n'y ajoute rien, il ne paroît pas suffisant. Pourquoy Dieu a-t-il établi des loix, d'où naissent tant d'inconveniens, diront des Philosophes un peu difficiles ? N'en a-t-il point pû établir d'autres, qui ne fussent sujettes à aucuns défauts ? Et pour trancher plus net, d'où vient, qu'il s'est prescrit des loix ? que n'agit-il sans loix generales, selon toute sa puissance & toute sa bonté ? L'Auteur n'a pas poussé la difficulté jusques-là ; ce n'est pas qu'en démêlant ses idées on n'y trouvât peut-être de quoy la resoudre, mais il n'y a rien là dessus de developpé chez luy,*

359. Je m'imagine, que l'habile Auteur de cet extrait, lors qu'il a crû qu'on pourroit resoudre la difficulté, a eu dans l'esprit quelque chose d'approchant en cela de mes principes, s'il avoit voulu s'expliquer dans cet endroit, il auroit répondu apparamment, comme Monsieur Regis, que les loix, que Dieu a établies, étoient les plus excellentes, qu'on pouvoit établir, & il auroit reconnu en même-temps que Dieu ne pouvoit manquer d'établir des loix, & de suivre

des regles, parce que les loix & les regles sont ce qui fait l'ordre & la beauté, qu'agir sans regles seroit agir sans raison, & que c'est parce que Dieu a fait *agir toute sa bonté*, que l'exercice de sa toute-puissance a été conforme aux loix de la sagesse, pour obtenir le plus de bien, qu'il étoit possible d'atteindre: Enfin que l'existence de certains inconveniens particuliers, qui nous frappent, est une marque certaine, que le meilleur plan ne permettoit pas qu'on les évitât, & qu'ils servent à l'accomplissement du bien total; raisonnement dont Monsieur Bayle demeure d'accord luy même en plus d'un endroit.

360. Maintenant que nous avons assés fait voir, que tout se fait par des raisons déterminées; il ne sauroit y avoir plus aucune difficulté sur ce fondement de la prescience de Dieu: car quoyque ces déterminations ne necessitent point, elles ne laissent pas d'être certaines, & de faire prevoir ce qui arrivera. Il est vray que Dieu voit tout d'un coup toute la suite dans cet univers, lorsqu'il le choisit, & qu'ainsi il n'a pas besoin de la liaison des effets avec les causes pour prevoir ces effets. Mais sa sagesse luy faisant choisir une suite parfaitement bien liée, il ne peut manquer de voir une partie de la suite dans l'autre. C'est une des regles de mon systême

stême de l'harmonie generale, *que le present est gros de l'avenir*, & que celuy qui voit tout, voit dans ce qui est ce qui sera. Qui plus est, j'ay établi d'une maniere demonstrative, que Dieu voit dans chaque partie de l'univers, l'univers tout entier, à cause de la parfaite connexion des choses. Il est infiniment plus penetrant que Pytagore, qui jugea de la taillle d'Hercule par la mesure du vestige de son pied. Il ne faut donc point douter, que les effets ne s'ensuivent de leurs causes d'une maniere determinée nonobstant la contingence, & même la liberté, qui ne laissent pas de subsister avec la certitude ou determination.

361. Durand de Saint Portien entr'autres l'a fort bien remarqué, lorsqu'il dit que les futurs contingens se voyent d'une maniere determinée dans leurs causes, & que Dieu, qui sait tout, voyant tout ce qui pourra inviter ou rebuter la volonté, verra là dedans le parti qu'elle prendra. Je pourrois alleguer beaucoup d'autres Auteurs qui ont dit la même chose, & la raison ne permet pas qu'on en puisse juger autrement. Monsieur Jaquelot insinue aussi (Conform. p. 318. & sqq.) comme Monsieur Bayle le remarque (Rep. au Provincial ch. 142. tom. 3. p. 796.) que les dispositions du cœur humain & celles des circonstances font connoître à Dieu

infailliblement

infailliblement le choix que l'homme fera : Monsieur Bayle ajoute que quelques Molinistes le disent aussi, & renvoye à ceux qui sont rapportés dans le *Suavis Concordia* de Pierre de S. Joseph Feuillant p: 579. 580.

362. Ceux qui ont confondu cette determination avec la necessité, ont forgé des monstres pour les combattre. Pour éviter une chose raisonnable, qu'ils avoient masqué d'une figure hideuse ils sont tombés dans de grandes absurdités. Crainte d'être obligés d'admettre une necessité imaginaire, ou du moins autre que celle dont il s'agit ; ils ont admis quelque chose, qui arrive sans qu'il y en ait aucune cause, ni aucune raison, ce qui est équivalent à la déclinaison ridicule des atomes qu'Epicure faisoit arriver sans aucun sujet. Ciceron dans son livre de la Divination a fort bien vû, que si la cause pouvoit produire un effet pour lequel elle fût entierement indifferente, il y auroit un vray hazard, une fortune réelle, un cas fortuit effectif, c'est-à-dire qui le seroit non seulement par rapport à nous & à nôtre ignorance, suivante laquelle on peut dire :

Sed Te
Nos facimus, Fortuna, Deam cœloque
locamus,

Mais même par raport à Dieu, & à la mani-

re des chose; & par consequent il seroit impossible de prevoir les évenemens en jugeant de l'avenir par le passé. Il dit encor fort bien au même endroit: *Qui potest provideri, quicquam futurum esse, quod neque causam habet ullam neque notam, cur futurum sit?* Et un peû aprés: *Nihil est tam contrarium rationi & constantiae, quàm fortuna; ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu & fortuitò futurum sit.* Si le futur est certain, il n'y a point de fortune. Mais il ajoûte fort mal: *Est autem fortuna rerum igitur fortuitarum nulla presentio est.* Il y a une fortune, dont les évenemens futurs ne sauroient être prévûs. Il devoit conclure plûtôt, que les événemens étant predeterminés & prevûs, il n'y a point de fortune. Mais il parloit alors contre les Stoïciens, sous la personne d'un Academicien.

363. Les Stoïciens tiroient déja des decrets de Dieu la prevision des evenemens. Car comme Ciceron dit dans le même livre *Sequitur porro, nihil Deos ignorare, quod omnia ab iis sint constituta.* Et suivant mon systême, Dieu ayant vû le monde possible, qu'il a resolu de créer, y a tout prevû: de sorte qu'on peut dire, que la science Divine de vision ne differe point de la science de simple intelligence, qu'en ce qu'elle ajoute à la premiere la connoissance du decret effectif de choisir cette suite des choses,

que

la simple intelligence faisoit déja connoître, mais seulement comme possible, & ce decret fait maintenant l'univers actuel.

364. Ainsi les Sociniens ne sauroient être excusables de refuser à Dieu la science certaine des choses futures, & sur-tout des resolutions futures d'une créature libre. Car quand même ils se seroient imaginés qu'il y a une liberté de pleine indifference; en sorte que la volonté puisse choisir sans sujet, & qu'ainsi cet effet ne pourroit point être vû dans sa cause, (ce qui est une grande absurdité) ils devoient toûjours considerer, que Dieu avoit pû prévoir cet évenement dans l'idée du monde possible qu'il a resolu de créer. Mais l'idée qu'ils ont de Dieu est indigne de l'Auteur des choses, & répond peu à l'habileté, & à l'esprit, que les Ecrivains de ce parti font souvent parroître en quelques discussions particulieres. L'Auteur du Tableau du Socinianisme n'a pas tout-à-fait tort de dire, que le Dieu des Sociniens seroit ignorant, impuissant comme le Dieu d'Epicure, démonté chaque jour par les évenemens; vivant au jour la journée, s'il ne sait que par conjecture, ce que les hommes voudront.

365. Toute la difficulté n'est donc venue icy que d'une fausse idée de la contingence & de la liberté qu'on croyoit avoir besoin d'une indifference pleine ou d'équilibre;

chose

chose imaginaire dont il n'y a ny idée ny exemple, & n'y en sauroit jamais avoir. Aparemment Monsieur Descartes en avoit été imbu dans sa jeunesse dans le College de la Flêche : c'est ce qui lui a fait dire (1. part de ses Principes art. 41.) *Nôtre pensée est finie, & la science & toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute éternité tout ce qui est ou qui peut être, mais aussi l'a voulu, est infinie; ce qui fait que nous avons bien assés d'intelligence pour connoître clairement & distinctement que cette puissance & cette science est en Dieu; mais que nous n'en avons pas assés pour comprendre tellement leur étenduë, que nous puissions savoir, comment elles laissent des hommes entierement libres, & indeterminée*. La suite a déja été rapportée cy-dessus. *Entierement libres*, cela va bien, mais on gâte tout, en ajoutant, *entierement indeterminées*. On n'a point besoin de science infinie pour voir que la prescience & la providence de Dieu laissent la liberté à nos actions, puisque Dieu les a prevûes dans ses idées telles qu'elles sont, c'est à dire, libres. Et quoyque Laurens Valle dans son Dialogue contre Boëce, (dont nous rapporterons tantôt le precis) qui entreprend fort bien de concilier la liberté avec la prescience, n'ose esperer de la concilier avec la providence; il n'y a pourtant pas plus de

difficulté, parce que le decret de faire exister cette action n'en change pas plus la nature que la simple connoissance, qu'on en a. Mais il n'y a point de science, quelque infinie qu'elle soit, qui puisse concilier la science & la providence de Dieu avec des actions d'une cause indeterminée, c'est-à-dire avec un Etre chimerique & impossible. Celles de la volonté se trouvent determinées de deux manieres, par la prescience ou providence de Dieu, & aussi par les dispositions de la cause particuliere prochaine, qui consistent dans les inclinations de l'ame. Monsieur Descartes étoit pour les Thomistes sur ce point, mais il écrivoit avec ses ménagemens ordinaires pour ne se point brouiller avec quelques autres Theologiens.

366. Monsieur Bayle rapporte (Rep: au Provinc: ch: 142. p: 804. Tom: 3.) que le P. Gibieuf de l'Oratoire publia un Traité Latin de la liberté de Dieu & de la créature, l'an 1630. qu'on se récria contre luy, & qu'on luy fit voir un receuil de 70. contradictions tirées du premier liv. de son ouvrage, & que vingt ans aprés le Pere Annat Confesseur du Roy de France luy reprocha dans son livre *de incoacta libertate*, (ed Rom. 1654. in 4.) le silence qu'il gardoit encor. Qui ne croiroit (ajoute Monsieur Bayle) aprés le fracas des Congregations *de Auxiliis*, que les Thomistes enseignent des choses touchant

touchant la nature du franc-Arbitre entierement opposées au sentiment des Jesuites, & neanmoins quand on considere les passages que le P. Annat a extrait des ouvrages des Thomistes (dans un livre intitulé, *Jansenius à Thomistis gratiæ per se ipsam efficacis defensoribus condemnatus*, imprimé à Paris l'an 1654. in 4.) on ne sauroit voir au fond que des disputes de mots entre les deux sectes. La grace efficace par elle-même des uns laisse au franc arbitre tout autant de force de résister que les graces congrues des autres. Monsieur Bayle croit, qu'on en peut dire presqu'autant de Jansenius luy-même. C'étoit (dit-il) un habile esprit systematique, & fort laborieux, Il a travaillé 22. ans à son Augustinus, l'une de ses vûes a été de refuter les Jesuites sur le dogme du Franc-Arbitre, cependant on n'a pû encore decider s'il rejette ou s'il adopte la liberté d'indifference. On tire de son ouvrage une infinité d'endroits pour & contre ce sentiment, comme le Pere Annat a fait voir luy même dans l'ouvrage qu'on vient de citer *de incoacta libertate*. Tant il est aisé de repandre des tenebres sur cet article, comme Monsieur Bayle le dit en finissant ce discours. Quant au P. Gibieuf, il faut avouer qu'il change souvent la signification des termes, & par consequent il ne satisfait point à la question en tout, quoyqu'il dise souvent de bonne chose.

367. En effet la confusion ne vient le plus souvent que de l'équivoque des termes, & du peu de soin qu'on prend de s'en faire des notions distinctes. Cela fait naître ces contestations éternelles & le plus souvent mal entendues, sur la necessité & sur la contingence, sur le possible, & sur l'impossible. Mais pourvû qu'on conçoive, que la necessité & la possibilité, prises metaphysiquement & à la rigueur, dependent uniquement de cette question, si l'objet en luy même, ou ce qui luy est opposé, implique contradiction ou non; & qu'on considere, que la contingence s'accorde fort bien avec les inclinations, ou raisons qui contribuent à faire que la volonté se determine; pourvû encor qu'on sache bien distinguer la necessité & entre la determination ou certitude; entre la necessité metaphysique, qui ne laisse lieu à aucun choix, ne presentant qu'un seul objet possible, & entre la necessité morale, qui oblige le plus sage à choisir le meilleur; Enfin pourvû qu'on se défasse de la chimere de la pleine indifference, qui ne se sauroit trouver, que dans les livres des Philosophes, & sur le papier, (car ils n'en sauroient pas même concevoir la notion dans leurs têtes, ny en faire voir la realité par aucun exemple dans les choses) on sortira aisément d'un labyrinthe, dont l'esprit humain a été le Dedale malheureux, & qui a causé une infi-

finité de desordres, tant chés les Anciens, que chés les Modernes, jusqu'à porter les hommes à la ridicule erreur du sophisme paresseux, qui ne differe gueres du destin à la Turque. Je ne m'étonne pas, si dans le fond les Thomistes & les Jesuites, & même les Molinistes & les Jansenistes convienent entr'eux sur ce sujet plus qu'on ne croit. Un Thomiste & même un Janseniste sage se contentera de la determination certaine, sans aller à la necessité; & si quelqu'un y va, l'erreur peut-être ne sera que dans le mot. Un Moliniste sage se contentera d'une indifference opposée à la necessité, mais qui n'exclurra point les inclinations prevalantes

368. Ces difficultés cependant ont fort frapppé Monsieur Bayle, plus porté à les faire valoir, qu'à les resoudre, quoyqu'il y eût peut-être pû reüssir autant que personne, s'il avoit voulu tourner son esprit de ce côté-là. Voicy ce qu'il en dit dans son Dictionnaire artic: Jansenius lit. G. p. 1626. *Quelqu'un a dit, que les matieres de la Grace sont un Ocean, qui n'a ni rive ni fond. Peut-être auroit-il parlé plus juste, s'il les avoit comparées au Fare de Messine, où l'on est toûjours en danger de tomber dans un écueil, quand on tâche d'en éviter un autre.*

Direct. à

Dextrum Scylla latus, levum implacata
Caribdis
Obsidet.

Tout se reduit enfin à cecy: Adam a-t-il péché librement? si vous repondez qu'ouy, donc, vous dira-t-on, sa cheute n'a pas été prevenue: Si vous repondés, que non, donc vous dira t-on, il n'est point coupable. Vous écrirés cent volumes contre l'une ou l'autre de ces consequences, & neanmoins vous avouerés, ou que la prévision infaillible d'un evenement contingent est un mystere, qu'il est impossible de concevoir: ou que la maniere dont une creature, qui agit sans liberté, peche pourtant, est tout à fait incomprehensible.

369 Je me trompe fort ou ces deux pretendues incomprehensibilités cessent entierement par nos solutions. Plût à Dieu! qu'il fût aussi aisé de repondre à la question, comment il faut bien guerir les fievres, & comment il faut éviter les écueils de deux maladies chroniques, qui peuvent naître, l'une en ne guerissant point la fievre, l'autre en la guerissant mal. Lorsqu'on pretend qu'un evenement libre ne sauroit être prevû, on confond la liberté avec l'indetermination ou avec l'indifference pleine & d'equilibre: & lors qu'on veut que le defaut de la liberté empêcheroit l'homme d'être coupable, l'on

l'on entend une liberté exemte non pas de la détermination, ou de la certitude, mais de la necessité & de la contrainte. Ce qui fait voir, que le dilemme n'est pas bien pris, & qu'il y a un passage large entre les deux écueils. On répondra donc qu'Adam a péché librement; & que Dieu l'a vû péchant dans l'état d'Adam possible, qui est devenu actuel, suivant le decret de la permission Divine. Il est vrai qu'Adam s'est déterminé à pécher, en suite de certaines inclinations prevalentes, mais cette determination ne détruit point la contingence ny la liberté; & la determination certaine, qu'il y a dans l'homme à pécher, ne l'empêche point de pouvoir ne point pêcher, (absolument parlant) & puisqu'il pêche, d'être coupable & de ne meriter la punition; d'autant que cette punition peut servir à luy ou à d'autres, pour contribuer à les déterminer une autre fois à ne point pécher. Pour ne point parler de la justice vindicative, qui va au delà du dédommagement & de l'amendement, & dans laquelle il n'y a rien aussi qui soit choqué par la détermination certaine des résolutions contingentes de la volonté. L'on peut dire au contraire, que les peines & les recompenses seroient en partie inutiles, & manqueroient d'un de leur buts, qui est l'amendement, si elles ne pouvoient point contribuer à déterminer la volonté à mieux faire une autre fois.

370.

370. Monsieur Bayle continue : *Sur la matiere de la liberté il n'y a que deux partis à prendre : l'un est de dire que toutes les causes, distinctes de l'ames, qui concourent avec elles lui laissent la force d'agir ou de n'agir pas: l'autre est de dire qu'elles la determinent de telle sorte à agir qu'elle ne sauroit s'en défendre. Le premier parti est celui des Molinistes, l'autre est celuy des Thomistes & des Jansenistes & des Protestans de la Confessionde Genève. Cependant les Thomistes ont soûtenu à cor & à cri, qu'ils n'étoient point Jansenistes, & ceux-ci ont soûtenu avec la même chaleur, que sur la matiere de la liberté ils n'étoient point Calvinistes. D'autre côté les Molinistes ont, pretendu que Saint Augustin n'a point enseigné le Jansenisme. Ainsi les uns ne voulant point avouer, qu'ils fussent conformes à des gens qui passoient pour heretiques, & les autres ne voulant point avouer qu'ils fussent contraires à un Saint Docteur dont les sentimens ont toûjours passé pour orthodoxes, ont joué cent tours de souplesse &c.*

371. Les deux partis, que Monsieur Bayle distingue icy n'excluent point un tiers parti, qui dira, que la determination de l'ame ne vient pas uniquement du concours de toutes les *causes distinctes de l'ame*, mais encor de l'état de l'ame même & de ses inclinations, qui se mêlent avec les impressions des sens, & les augmentent

mentent ou les affoiblissent. Or toutes les causes internes & externes prises ensemble font que l'ame se determine certainement, mais non pas qu'elle se determine necessairement ; car il n'impliqueroit point de contradiction, qu'elle se determinât autrement, la volonté pouvant être inclinée, & ne pouvant pas être necessitée. Je n'entre point dans la discussion de la difference qu'il y a entre les Jansenistes & les Reformés sur cette matiere. Ils ne sont pas peut-être toûjours bien d'accord avec eux mêmes, quant aux choses, ou quant aux expressions, sur une matiere où l'on se perd souvent dans les subtilités embarassées. Le P. Theophile Raynaud dans son livre intitulé, *Calvinismus religio bestiarum*, a voulu piquer les Dominicains sans les nommer. De l'autre côté ceux qui se disoient sectateurs de Saint Augustin reprochoient aux Molinistes le Pelagianisme, ou du-moins le Semipelagianisme, & l'on outroit les choses quelques fois des deux côtés, soit en défendant *une indifference vague*, & donnant trop à l'homme, soit en enseignant *determinationem ad unum secundum qualitatem actus licet non quoad ejus substantiam*, c'est à dire, une determination au mal dans les non regenerez, comme s'ils ne faisoient que pécher. Au fond je crois qu'il ne faut repro-

cher qu'aux Sectateurs de Hobbes & de Spinosa, qu'ils détruisent la liberté & la contingence, car ils croyent, que ce qui arrive est seul possible, & doit arriver par une necessité brute & Geometrique. Hobbes rendoit tout materiel, & le soumettoit aux seules loix mathematique; Spinosa aussi ôtoit à Dieu l'intelligence & le choix, lui laissant une puissance aveugle, de laquelle tout emane necessairement. Les Theologiens des deux partis Protestans sont également zelés pour refuter une necessité insupportable: & quoyque ceux qui sont attachés au Synode de Dordrecht enseignent quelque fois, qu'il suffit que la liberté, soit exemte de la contrainte, il semble que la necessité, qu'ils luy laissent, n'est qu'hypothetique, ou bien ce qu'on appelle plus proprement certitude & infallibilité, de sorte qu'il se trouve que bien souvent les difficultés ne consistent que dans les termes. J'en dis autant des Jansenistes quoyque je ne veuille point excuser tous ces gens là en tout.

372. Chés les Cabalistes Hebreux, *Malcuth* ou le Regne, la derniere des Sephiroth, signifioit que Dieu gouverne tout irresistiblement, mais doucement & sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté, pendant qu'il execute celle de Dieu. Ils disoient, que le peché d'Adam a voit été *truncatio Malcuth à caeteris*

ris plantis ; C'est à dire, qu'Adam avoit retranché la derniere des Sephires, en se faisant un empire dans l'empire de Dieu, & en s'attribuant une liberté independante de Dieu ; mais que sa chûte luy avoit appris, qu'il ne pouvoit point subsister par luy même, & que les hommes avoient besoin d'être relevés par le Messie. Cette doctrine peut recevoir un bon sens. Mais Spinosa, qui étoit versé dans la Cabale des Auteurs de sa nation, & qui dit (tr. polit. c. 2. n. 6.) que les hommes concevant la liberté comme ils font, établissent un empire dans l'empire de Dieu, a outré les choses. L'empire de Dieu n'est autre chose chez Spinosa, que l'empire de la necessité, & d'une necessité aveugle, (comme chez Straton) par laquelle tout emane de la nature Divine, sans qu'il y ait aucun choix en Dieu, & sans que le choix de l'homme l'exemte de la necessité. Il ajoute, que les hommes, pour établir ce qu'on appelle, *Imperium in Imperio* s'imaginoient, que leur ame étoit une production immediate de Dieu, sans pouvoir être produite par des causes naturelles ; & qu'elle avoit un pouvoir absolu de se determiner, ce qui est contraire à l'experience. Spinosa a raison d'être contre un pouvoir absolu de se determiner, c'est-à-dire, sans aucun sujet ; il ne convient pas même

à Dieu. Mais il a tort de croire, qu'une ame, qu'une substance simple puisse être produite naturellement. Il paroit bien que l'ame ne luy étoit qu'une modification passagere, & lors qu'il fait semblant de la faire durable, même perpetuelle, il y substitue l idée du corps, qui est une simple notion, & non pas une chose réelle & actuelle.

373. Ce que Monsieur Bayle raconte du Sieur Jean Bredembourg, Bourgeois de Roterdam, (Diction. art. Spinosa lit. H. pag. 2774.) est curieux. Il publia un livre contre Spinosa, intitulé *Enervatio Tractatus Theologico-politici una cum demonstratione Geometrico ordine disposita, Naturam non esse Deum, cujus effati contrario prædictus Tractatus unice innititur.* On fut surpris de voir qu'un homme, qui ne faisoit point profession des lettres, & qui n'avoit que fort peu d'étude, (ayant fait son livre en Flamand, & l'ayant fait traduire en Latin) eût pû penetrer si subtilement tous les principes de Spinosa, & les renverser heureusement, aprés les avoir reduits par une Analyse de bonne foy dans un état où ils pouvoient paroître avec toutes leurs forces. On m'a raconté (ajoute Monsieur Bayle) que cet Auteur ayant réflechi une infinité de fois sur sa réponse, & sur le principe de son adver-

saire

faire, trouva enfin, qu'on pouvoit reduire ce principe en demonstration. Il entreprit donc de prouver, qu'il n'y a point d'autre cause de toutes choses, qu'une nature, qui existe necessairement, & qui agit par une necessité immuable, inévitable & irrevocable. Il observa toute la méthode des Geometres, & aprés avoir bâti sa démonstration, il l'examina de tous les côtés imaginables, il tâcha d'en trouver le foible, & ne put jamais inventer aucun moyen de la détruire, ny même de l'affoiblir. Cela luy causa un véritable chagrin, il en gemit, & il prioit les plus habiles de ses amis de le secourir dans la recherche des défauts de cette démonstration. Neanmoins il n'étoit pas bien aise qu'on en tirât des copies. François Cuper, Socinien (qui avoit écrit *Arcana Atheismi revelata* contre Spinosa, Roterodami 1676. in 4.) en ayant eu une, la publia telle qu'elle étoit c'est-à-dire en Flamand avec quelques réflexions & accusa l'Auteur d'être Athée. L'accusé se défendit en la même langue. Orobio Medecin Juif fort habile (celuy qui a été refuté par Monsieur Limbourg, & qui a répondu, à ce que j'ay oui dire, dans un ouvrage posthume non imprimé) publia un livre contre la démonstration de Monsieur Bredenbourg intitulé, *Certamen Philosophicum propugnatæ veritatis Divinæ ac naturalis adversùs J. Bre-*

res de M. le Grand Pensionnaire de Wi
comme si les pensées d'un Particulier, qu
toit en effet du parti de Wit, & habile, m
qui n'avoit pas assés de connoissance des
faires publiques, ny assés de capacité p
écrire comme auroit pû faire ce grand M
nistre d'Etat, pouvoient passer pour
productions de l'un des premiers homm
de son temps.

376. Je vis Monsieur de la Court, au
bien que Spinosa, à mon retour de Fra
par l'Angleterre & par la Hollande, & j'a
pris d'eux quelques bons anecdotes sur
affaires de ce tems là. M. Bayle dit p. 27
que Spinosa étudia la langue Latine sous
Medecin, nommé François Van den En
& rapporte en même tems aprés Monsi
Sebastien Kortholt (qui en parle dans
Preface de la seconde edition du livre
feu Monsieur son Pere, de tribus impost
bus, Herberto L. B. de Cherbury, H
bio & Spinosa) qu'une fille enseigna le
tin à Spinosa, & qu'elle se maria ensi
avec M. Kerkering, qui étoit son disci
en même tems que Spinosa. Là-dessus je
marque, que cette Damoiselle étoit fille
Monsieur Van den Ende, & qu'elle sou
geoit son Pere dans la fonction d'enseig
Van den Ende, & qui s'appelloit aussi
nibus, alla depuis à Paris, & y tint

persionaires au Fauxbourg S. Antoine. Il passoit pour excellent dans la Didactique, & il me dit, quand je l'y allai voir, qu'il paroitroit, que ses auditeurs seroient toûjours attentifs à ce qu'il diroit. Il avoit aussi alors avec luy une jeune fille, qui parloit Latin, & faisoit des demonstrations de Geometrie. Il s'étoit insinué auprés de Monsieur Arnaud, & les Jesuites commençoient d'être jaloux de sa reputation. Mais il se perdit un peu aprés, s'étant mêlé de la conspiration du Chevalier de Rohan.

377. Nous avons assés montré, ce semble, que ny la prescience ny la providence de Dieu ne sauroient faire tort ny à sa justice & à sa bonté, ny à nôtre liberté. Il reste seulement la difficulté, qui vient du concours de Dieu avec les actions de la Créature: qui semble interesser de plus prés, & sa bonté, par rapport à nos actions mauvaises, & nôtre liberté, par rapport aux bonnes actions aussi bien qu'aux autres. Monsieur Bayle l'a fait valoir aussi avec son esprit ordinaire. Nous tâcherons d'éclaircir les difficultés, qu'il met en avant, & aprés cela nous serons en état de finir cet ouvrage. J'ay déja établi, que le concours de Dieu consiste à nous donner continuellement ce qu'il y a de réel en nous & en nos actions, autant qu'il enveloppe de la perfection; mais que ce qu'il y a là dedans de limité &

d'imparfait est une suite des limitations precedentes, qui sont originairement dans la créature. Et comme toute action de la créature est un changement de ses modifications; il est visible, que l'action vient de la créature par rapport aux limitations ou negations qu'elle renferme, & qui se trouvent variées par ce changement.

378. J'ay déja fait remarquer plus d'une fois dans cet ouvrage, que le mal est une suite de la privation, & je crois avoir expliqué cela d'une maniere assés intelligible. Saint Augustin a déja fait valoir cette pensée, & Saint Basile a dit quelque chose d'approchant dans son Hexaëmeron Homil. 2. *que le vice n'est pas une substance vivante & animée, mais une affection de l'ame contraire à la vertu, qui vient de ce qu'on quite le bien, de sorte qu'on n'a point besoin de chercher un mal primitif.* Monsieur Bayle raportant ce passage dans son Dictionnaire art. Pauliciens (lit. D. p. 2325) approuve la remarque de Monsieur Pfanner (qu'il appelle Theologien Allemand, mais il est Jurisconsulte de profession, Conseiller des Ducs de Saxe) qui blâme Saint Basile, de ne vouloir pas avouer, que Dieu est l'Auteur du mal physique. Il l'est sans doute, lors qu'on suppose le mal moral déja existant: mais absolument parlant, on pourroit soûtenir

que

que Dieu a permis le mal physique par conséquence, en permettant le mal moral, qui en est la source. Il paroît que les Stoïciens ont aussi connu, combien l'entité du mal est mince. Ces paroles d'Epictete les marquent: *Sicut aberrandi causa meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit.*

379. On n'avoit donc point besoin de recourir à un principe du mal, comme Saint Basile l'observe fort bien. On n'a pas non-plus besoin de chercher l'origine du mal dans la matiere. Ceux qui ont crû un chaos, avant que Dieu y ait mis la main y ont cherché la source du déréglement. C'étoit une opinion, que Platon avoit mise dans son Timée. Aristote l'en a blâmé (dans son 3. livre du Ciel ch. 2) parce que selon cette doctrine le desordre seroit original & naturel, & l'ordre seroit introduit contre la nature. Ce qu'Anaxagore a évité, en faisant reposer la matiere jusqu'à ce que Dieu l'a remuée, & Aristote l'en loüe au même endroit. Suivant Plutarque (de Iside & Oriside, & tr. de animæ procreatione ex Timæo) Platon reconnoissoit dans la matiere une certaine Ame ou force malfaisante rebelle à Dieu: c'étoit un vice réel, un obstacle aux projets de Dieu. Les Stoïciens aussi ont cru que la matiere étoit la source des défauts, comme Juste-Lipse l'a montré dans le pre-

mier

mier livre de la Physiologie des *Stoïciens*.

380. Aristote a eu raison de rejetter le chaos; mais il n'est pas aisé toûjours de bien démêler le sentiment de Platon, & encor moins celuy de quelques autres anciens dont les ouvrages sont perdus. Kepler Mathematicien moderne des plus excellens a reconnu une espece d'imperfection dans la matiere, lors même qu'il n'y a point de mouvement déreglé: c'est ce qu'il appelle son *inertie naturelle*, qui luy donne une resistance au mouvement, par laquelle une plus grande masse reçoit moins de vitesse d'une même force. Il y a de la solidité dans cette remarque, & je m'en suis servi utilement cy-dessus pour avoir une comparaison, qui montrât comment l'imperfection originale des Creatures donne des bornes à l'action du Createur, qui tend au bien. Mais comme la matiere est elle même un effet de Dieu, elle ne fournit qu'une comparaison & un exemple, & ne sauroit être la source même du mal, & de l'imperfection. Nous avons déja montré, que cette source se trouve dans les formes, ou idées des possibles; car elle doit être éternelle, & la matiere ne l'est pas. Or Dieu ayant fait toute réalité positive, qui n'est pas éternelle, il auroit fait la source du mal, si elles ne consistoit pas dans la possibilité

des

des choses ou des formes, seule chose que Dieu n'a point faite, puisqu'il n'est point auteur de son propre entendement.

381. Cependant, quoique la source du mal consiste dans les formes possibles, anterieures aux actes de la volonté de Dieu; il ne laisse pas d'être vray que Dieu concourt au mal dans l'execution actuelle qui introduit ces formes dans la matiere: & c'est ce qui fait la difficulté dont il s'agit icy. Durand de S. Portien, le Cardinal Aureolus, Nicolas Taurellus, le Pere Louis de Dole, Monsieur Bernier, & quelques autres, parlant de ce concours, ne l'ont voulu que general, de peur de faire du tort à la liberté de l'homme & à la sainteté de Dieu. Il semble qu'ils prétendent que Dieu ayant donné aux créatures la force d'agir, se contente de la conserver. De l'autre côté, Monsieur Bayle aprés quelques auteurs modernes, porte le concours de Dieu trop loin; il paroît craindre, que la créature ne soit pas assés dependante de Dieu. Il va jusqu'à refuser l'action aux créatures, il ne reconnoit pas même de distinction réelle entre l'accident & la substance.

382. Il fait sur tout grand fond sur cette doctrine reçue dans les Ecoles, que la conservation est une création continuée. En consequence de cette doctrine, il sem-
ble

ble que la créature n'existe jamais, & qu'elle est toûjours naissante & toûjours mourante, comme le tems, le mouvement & autres êtres successifs. Platon l'a crû des choses materielles & sensibles, disant qu'elles sont dans un flux perpetuel, *semper fiunt, nunquam sunt*. Mais il a jugé tout autrement des sustances immaterielles, qu'il consideroit comme seules veritables : en quoy il n'avoit pas tout à fait tort. Mais la création continuée regarde toutes les créatures sans distinction. Plusieurs bons Philosophes ont été contraires à ce dogme, & Monsieur Bayle rapporte, que David de Rodon, Philosophe celebre parmi les François attachés à Geneve, l'a refuté exprés. Les Arminiens aussi ne l'approuvent gueres, ils ne sont pas trop pour ces subtilités metaphysiques. Je ne dirai rien des Sociniens, qui les goûtent encore moins.

383. Pour bien examiner, si la conservation est une création continuées, il faudroit considerer les raisons, sur lesquelles ce dogme est appuyé. Les Cartesiens, à l'exemple de leur Maître, se servent pour le prouver d'un principe qui n'est pas assés concluant. Il disent, *que les momens du tems n'ayant aucune liaison necessaire l'un avec l'autre ; il ne s'ensuit pas de ce que je suis à ce moment, que je subsisterai au moment qui suivra, si la*

même

même cause, qui me donne l'être pour ce moment, ne me le donne aussi pour l'instant suivant. L'Auteur de l'Avis sur le Tableau du Socinianisme s'est servi de ce raisonnement, & Monsieur Bayle (auteur peut-être de ce même Avis) le rapporte. (Rep. au Provincial ch. 141. p. 771 T. 3.) On peut répondre, qu'à la vérité il ne s'ensuit point *necessairement* de ce que je suis que je serai; mais cela suit pourtant *naturellement*, c'est-à-dire de soy, *per se*, si rien ne l'empêche: C'est la difference qu'on peut faire entre l'essentiel & le naturel: c'est comme naturellement le même mouvement dure, si quelque nouvelle cause ne l'empêche, ou le change parce que la raison, qui le fait cesser dans cet instant, si elle n'est pas nouvelle, l'auroit déja fait cesser plûtôt.

384. Feu Monsieur Erhard Weigel Mathematicien & Philosophe celebre à Jena, connu par son *Analysis Euclidea*, sa Philosophie Mathematique quelques inventions mechaniques assés jolies, & enfin par la peine qu'il s'est donnée de porter les Princes Protestans de l'Empire à la derniere reforme de l'Almanac, dont il n'a pourtant pas vû le succés; Monsieur Weigel, dis-je, communiquoit à ses amis une certaine demonstration de l'Existence de Dieu qui revenoit en effet à cette création continuée.

tinuée. Et comme il avoit coûtume de faire des paralleles entre compter & raisonner, temoin sa Morale Arithmetique raisonnée (*rechenschafftliche Sittenlehre*) il disoit, que le fondement de sa demonstration étoit ce commencement de la Table Pythagorique, *une fois un est un.* Ces unités repetées étoient les momens de l'existence des choses, dont chacun dependoit de Dieu, qui ressuscite, pour ainsi dire, toutes les choses hors de luy, à chaque moment Et comme elles tombent à chaque moment, il leur faut toûjours quelqu'un qui les ressuscite, qui ne sauroit être autre que Dieu. Mais on auroit besoin d'une preuve plus exacte pour appeller cela une demonstration. Il faudroit prouver que la créature sort toûjours du neant, & y retombe d'abord; & particulierement il faut faire voir, que le privilege de durer plus d'un moment par sa nature est attaché au seul Etre necessaire. Les difficultés sur la composition du *Continuum* entrent aussi dans cette matiere. Car ce dogme paroît resoudre le tems en momens: au lieu que d'autres regardent les momens & les points comme de simples modalités du continu, c'est à dire comme des extremités des parties, qu'on y peut assigner, & non pas comme des parties constitutives. Ce n'est pas le lieu icy d'entrer dans ce Labyrinthe.

385.

385. Ce qu'on peut dire d'assuré sur le present sujet, est, que la créature depend continuellement de l'operation divine, & qu'elle n'en depend pas moins depuis qu'elle a commencé, que dans le commencement. Cette dependance porte, qu'elle ne continueroit pas d'exister, si Dieu ne continuoit pas d'agir; enfin que cette action de Dieu est libre. Car si c'étoit une emanation necessaire, comme celle des proprietés du cercle, qui coulent de son essence, il faudroit dire que Dieu a produit d'abord la créature necessairement; ou bien il faudroit faire voir, comment, en la créant une fois, il s'est imposé la necessité de la conserver. Or rien n'empêche que cette action conservative ne soit appellée production, & même création, si l'on veut. Car la dependance étant aussi grande dans la suite que dans le commencement; la domination extrinseque, d'être nouvelle ou non, n'en change point la nature.

386. Admettons donc en un tel sens, que la conservation est une création continuée, & voyons, ce que Monsieur Bayle en paroît inferer, (p. 771.) aprés l'Auteur de l'Avis sur le Tableau du Socinianisme, opposé à Monsieur Jurieu. *Il me semble* (dit cét Auteur) *qu'il en faut conclure, que Dieu fait tout, & qu'il n'y*

a point dans toutes les créatures de causes premieres ny secondes, ny même occasionnelles, comme il est aisé de le prouver. Car en ce moment, où je parle, je suis tel que je suis, avec toutes mes circonstances, avec telle pensée, avec telle action, assis ou debout: que si Dieu me crée en ce moment tel que je suis comme on doit necessairement le dire dans ce systême, il me crée avec telle pensée, telle action, tel mouvement & telle détermination. On ne peut dire que Dieu me crée premierement, & qu'étant créé, il produise avec moy mes mouvemens & mes déterminations. Cela est insoutenable pour deux raisons: la premiere est, que quand Dieu me crée ou me conserve à cet instant, il ne me conserve pas comme un être sans forme, comme une espece ou quelque autre des Universaux de Logique. Je suis un individu, il me crée & conserve comme tel, étant tout ce que je suis dans cet instant avec toutes mes dépendances. La seconde raison, est que Dieu me créant en cet instant, si l'on dit qu'ensuite il produise avec moy mes actions, il faudra necessairement concevoir un autre instant pour agir. Or ce seroit deux instans, où nous n'en supposons qu'un. Il est donc certain dans cette hypothese, que les Creatures n'ont n'y plus de liaison, ny plus de relation avec leurs actions

actions, qu'elles en eurent avec leur production au premier moment de la premiere création. L'Auteur de cet avis en tire des consequences bien dures, que l'on se peut imaginer; & témoigne à la fin, que l'on auroit bien de l'obligation à quiconque apprendroit aux approbateurs de ce systême à se tirer de ces épouvantables absurdités.

387. Monsieur Bayle le pousse encor davantage. *Vous savés,* dit-il (p. 775.) *que l'on démontre dans les Ecoles* (il cite Arriaga disp, 6. Phys. sect. 9. & præsertim subsect. 3. *que la créature ne sauroit être ni la cause totale, ni la cause partiale de sa conservation, car si elle l'étoit, elle existeroit avant que d'exister, ce qui est contradictoire. Vous savés qu'on raisonne de cette façon: ce qui se conserve, agit; or ce qui agit, existe, & rien ne peut agir avant que d'avoir son existence complette, donc si une créature se conservoit, elle agiroit avant que d'être. Ce raisonnement n'est pas fondé sur des probabilités, mais sur les premiers principes de la metaphisique,* non entis nulla sunt accidentia, operari sequitur esse, *clairs comme le jour. Allons plus avant. Si les créatures concouroient avec Dieu* [*on entend icy un concours actif, & non pas un concours d'instrument passif*] *pour se conserver, elles agiroient avant que d'être: l'on a*

démontré

demontré cela. Or si elles concouroient avec Dieu pour la production de quelque autre chose, elles agiroient aussi avant que d'être ; il est donc aussi impossible qu'elles concourent avec Dieu pour la production de quelqu'autre chose, (comme le mouvement local, une affirmation, une volition, entités réellement distinctes de leur substance, à ce qu'on pretend) que pour leur propre conservation. Et puisque leur conservation est une création continuée, & que tout ce qu'il y a d'hommes au monde doivent avoüer qu'elles ne peuvent concourir avec Dieu au premier moment de leur existence, ni pour se produire, ni pour se donner aucune modalité, car ce seroit agir avant que d'être ; (notés que Thomas d'Aquin & plusieurs autres Scolastiques enseignent que si les Anges avoient péché au premier moment de leur création, Dieu seroit l'auteur du peché. Voyez le Feuillant Pierre de Saint Joseph page 318. & sequ. du Suavis Concordia humanæ libertatis. C'est un signe qu'ils reconnoissent qu'au premier instant la créature ne peut point agir en quoy que ce soit) il s'ensuit évidemment, qu'elles ne peuvent concourir avec Dieu dans nuls des momens suivans, ni pour se produire elles-mêmes, ni pour produire quelqu'autre chose. Si elles y pouvoient concourir au second moment de leur du-

rée, rien n'empêcheroit qu'elles n'y puissent concourir au premier moment.

388. Voici comment il faudra repondre à ces raisonnemens : supposons que la créature soit produite de nouveau à chaque instant ; accordons aussi que l'instant exclut toute priorité de tems, étant indivisible ; mais faisons remarquer, qu'il n'exclut pas la priorité de nature, ou ce qu'on appelle anteriorité *in Signo rationis*, & qu'elle suffit. La production, ou action par laquelle Dieu produit, est anterieure de nature à l'existence de la créature qui est produite ; la créature prise en elle même, avec sa nature & ses proprietés necessaires, est anterieure à ses affections accidentelles & à ses actions ; & cependant toutes ces choses se trouvent dans le même moment. Dieu produit la créature conformement à l'exigence des instans precedens, suivant les loix de sa sagesse ; & la créature opere conformement à cette nature, qu'il luy rend en la créant toûjours. Les limitations & imperfections y naissent par la nature du sujet, qui borne la production de Dieu ; c'est la suite de l'imperfection originale des créatures ; mais le vice & le crime y naissent par l'operation interne libre de la créature, autant qu'il y en peut avoir dans l'instant & qui devient notable par la repetition.

389. Cette anteriorité de la nature est ordinaire en Philosophie: c'est ainsi qu'on dit, que les décrets de Dieu ont un ordre entr'eux. Et lors qu'on attribue à Dieu (comme de raison) l'intelligence des raisonnemens, & des consequences des Creatures, de telle sorte, que toutes leurs demonstrations & tous leurs syllogismes luy sont connus, & se trouvent eminemment en luy; l'on voit qu'il y a dans les propositions ou verités qu'il connoit un ordre de nature, sans aucun ordre ou intervalle du tems, qui le fasse avancer en connoissance & passer des premisses à la conclusion.

390. Je ne trouve rien dans les raisonnemens; qu'on vient de rapporter, à quoy cette consideration ne satisfasse: Lorsque Dieu produit la chose, il la produit comme un individu, & non pas comme un universel de Logique, je l'avoüe, mais il produit son essence avant ses accidens, sa nature avant ses operations, suivant la priorité de leur nature, & *in Signo anteriore rationis*. L'on voit par-là comment la créature peut être la vraye cause du péché, sans que la conservation de Dieu l'empêche, qui se regle sur l'état precedent de la même créature, pour suivre les loix de sa sagesse nonobstant le peché, qui va être produit d'abord par la créature.

re. Mais il est vray, que Dieu n'auroit point créé l'ame au commencement dans un état où elle auroit péché dés le premier moment, comme les Scolastiques l'ont fort bien observé : car il n'y a rien dans les loix de sa sagesse, qui l'y eût pû porter.

391. Cette loy de la sagesse fait aussi que Dieu reproduit la même substance, la même ame; & c'est ce que pouvoit répondre l'Abbé que M. Bayle introduit dans son Diction. Artic Pyrrohon. lit, B. (243). cette sagesse fait la liaison des choses. J'accorde donc que la créature ne concourt point avec Dieu pour le onserver (de la maniere qu'on vient d'expliquer la conservation) mais je ne voy rien qui l'empêche de concourir avec Dieu pour la production de quelque autre chose, & particulierement de son opération interne, comme seroit une pensée, une volition, choses réellement distinctes de la substance.

392. Mais nous voilà de nouveau aux prises avec Monsieur Bayle, il prétend, qu'il n'y a point de tels accidens distingués de la substance. *Les raisons*, dit-il, *que nos Philosophes modernes ont fait servir à démontrer que les accidens ne sont pas des êtres réellement distingués de la substance, ne sont pas de simples difficultés, ce sont des argumens qui accablent, & qu'on ne sauroit résoudre : prenés la peine*, ajoute-t-il, *de les chercher ou dans le P. Maignan ou dans le P. Mallebranche ou*

dans

dans Monsieur Calli (Professeur en Philosophie à Caen) *ou dans* l'Accidentia profligata *du P. Saguens disciple du P. Maignan, dont on trouve l'extrait dans les Nouvelles de la République des lettres Juin 1702. ou si vous voulés qu'un seul Auteur vous suffise, choisissés Dom François Lami Religieux Benedictin & l'un des plus forts Cartesiens qui soient en France. Vous trouverés parmy ses lettres Philosophiques imprimées à Trevoux l'an 1703* celle où par la methode des Geométres il démontre, *que Dieu est l'unique vraye cause de tout ce qui est réel.* Je souhaiterois de voir tous ces livres: & pour ce qui est de cette derniere proposition, elle peut être vraye dans un fort bon sens; Dieu est la seule cause principale des réalités pures & absolues ou des perfections, *Causa secundæ agunt in virtute prima.* Mais lors qu'on comprend les limitations & les privations sous les réalités, l'on peut dire, que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela Dieu seroit la cause du péché, & méme la cause unique.

393. Il est bon d'ailleurs, qu'on prenne garde, qu'en confondant les substances avec les accidens, en ôtant l'action aux substances créées, on ne tombe dans le Spinosisme, qui est un Cartesianisme outré. Ce qui n'agit point, ne merite point le nom de substance: si les accidens ne sont pas distingués des sub-

stances; si la substance créée est un être successif, comme le mouvement si elle ne dure pas au delà d'un moment, & ne se trouve pas la même, (durant quelque partie assignable du tems) non plus que ses accidens; si elle n'opere point non plus qu'une figure de mathematique, ou qu'un nombre: pourquoy ne dira-t'on pas comme Spinosa, que Dieu est la seule substance, & que les créatures ne sont que des accidens, ou des modifications? jusqu'ici on a crû que la substance demeure, & que les accidens changent; & je crois qu'on doit se tenir encor à cette ancienne doctrine; les argumens que je me souviens d'avoir lûs ne prouvant point le contraire, & prouvant plus qu'il ne faut.

394. *L'une des absurdités*, dit Monsieur Bayle (p. 779.) *qui emanent de la pretenduë distinction, que l'on veut admettre entre les substances & leurs accidens, est que si les créatures produisent des accidens, elles auroient une puissance créatrice & annihilatrice: de sorte qu'on ne sauroit faire la moindre action sans créer un nombre innombrable d'êtres réels, & sans en reduire au neant une infinité. En ne remuant la langue que pour crier ou pour manger, on crée autant d'accidens, qu'il y a de mouvemens des parties de la langue, & l'on detruit autant d'accidens, qu'il y a de par-*

tie de ce qu'on mange, qui perdent leur forme, qui deviennent du chyle, du sang &c. Cet argument n'est qu'une espece d'épouvantail. Quel mal y a-t'il qu'une infinité de mouvemens, une infinité de figures naissent & disparoissent à tout moment dans l'univers, & même dans chaque partie de l'univers? On peut demontrer d'ailleurs que cela se doit.

395. Pour ce qui est de la création pretenduë des accidens, qui ne voit qu'on n'a besoin d'aucune puissance créatrice pour changer de place ou de figure, pour former un quarré ou un quarré long, ou quelqu'autre figure de bataillon par le mouvement des soldats qui font l'exercice; non plus que pour former une statuë, en ôtant quelques morceaux d'un bloc de marbre: ou pour faire quelque figure en relief, en changeant, ou diminuant ou augmentant un morceau de cire? La production des modifications n'a jamais été appellée *création*, & c'est abuser des termes, que d'en épouvanter le monde. Dieu produit des substances de rien, & les substances produisent des accidens par les changemens de leurs limites.

396. Pour ce qui est des ames ou des formes substantielles, Monsieur Bayle a raison d'ajoûter, *qu'il n'y a rien de plus incommode pour ceux qui admettent les formes substantielles,*

stantielles, que l'objection que l'on fait qu'elles ne pourroient être produites que par une veritable création, & que les Scolastiques font pitié, quand ils tâchent d'y répondre. Mais il n'y a rien de plus commode pour moy & pour mon systême, que cette même objection, puisque je soûtiens que toutes les ames, Entelechies ou forces primitives, formes substantielles, substances simples, ou monades, de quelque nom qu'on les puissent appeller, ne sauroient naître naturellement ni perir. Et je conçois les qualités ou les forces derivatives, ou ce qu'on appelle formes accidentelles, comme des modifications de l'Entelechie primitive, de même que les figures sont des modifications de la matiere. C'est pourquoy ces modifications sont dans un changement perpetuel, pendant que la substance simple demeure.

397. J'ay fait voir cy-dessus (part. 1. §. 86. & sqq.) que les ames ne sauroient naître naturellement, ny être tirées les unes des autres, & qu'il faut ou que la nôtre soit crée ou qu'elle soit préexistante. J'ay même montré un certain milieu entre une création & une préexistence entiere en trouvant convenable de dire que l'Ame, préexistante dans les semences depuis le commencement des choses n'étoit que sensitive, mais qu'elle a été élevée au dégré superieur, qui est la Raison, lors que l'homme, à qui cette ame doit ap-

partenir a été conçu, & que le corps organisé, accompagnant toûjours le commencement, mais sous bien des changemens a été determiné à former le corps humain. J'ay jugé aussi qu'on pouvoit attribuer cette élevation de l'Ame sensitive (qui l'a fait parvenir à un degré essentiel plus sublime, c'est-à-dire à la Raison) à l'operation extraordinaire de Dieu. Cependant il sera bon d'ajouter, que j'aimerois mieux me passer du miracle dans la generation de l'homme, comme dans celle des autres animaux: & cela se pourra expliquer en concevant que dans ce grand nombre d'Ames & d'Animaux, ou du moins de corps organiques vivans, qui sont dans les semences, ces ames seules, qui sont destinées à parvenir un jour à la nature humaine, enveloppent la raison, qui paroîtera un jour, & que les seuls corps organique sont préformés, & predisposés à prendre un jour la forme humaine, les autres petits animaux ou vivans seminaux, où rien de tel n'est préétabli, étant essentiellement different d'eux, & n'ayant rien que d'inferieur en eux. Cette production est une maniere de *Traduction*, mais plus traitable que celle qu'on enseigne vulgairement, elle ne tire pas l'ame d'une ame, mais seulement l'animé d'un animé, & elle évite les miracles frequens d'une nouvelle création, qui feroit entrer une ame neuve & nette dans un corps qui la doit corrompre,

398.

398. Je suis cependant du sentiment du R. P. Mallebranche, qu'en general la creation entendue comme il faut, n'est pas aussi difficile à admettre qu'on pourroit penser, & qu'elle est enveloppée en quelque façon dans la notion de la dépendance des créatures. *Que les Philosophes sont stupides & ridicules!* (s'écrie-t-il Medit. Chrétienn. 9. n. 3.) *ils s'imaginent, que la création est impossible, parce qu'ils ne conçoivent pas, que la puissance de Dieu soit assés grande pour faire de rien quelque chose. Mais conçoivent-ils mieux, que la puissance de Dieu soit capable de remuer un fêtu.* Il ajoute encore fort bien : (n. 5.) *Si la matiere étoit incrée, Dieu ne pourroit la mouvoir ny en former aucune chose. Car Dieu ne peut remuer la matiere ni l'arranger avec sagesse sans la connoître. Or Dieu ne peut la connoître s'il ne luy done l'Etre il ne peut tirer ses connoissances que de lui-même. Rien ne peut agir en lui, ni l'éclairer.*

399. Monsieur Bayle non content de dire que nous sommes créés continuellement, insiste encor sur cette autre doctrine, qu'il en voudroit tirer, que nôtre ame ne sauroit agir. Voicy comme il en parle, (ch. 141. p. 765.) *il a trop de connoissance du Cartesianisme* [c'est d'un habile adversaire, qu'il parle] *pour ignorer avec quelle force on a soûtenu de nos jours qu'il ny a point de créature qui puisse produire le mouvement, & que nôtre ame est un sujet purement passif à l'égard des*

sensations & des idées, & des sentimens de douleur & de plaisir &c. Si l'on n'a point poussé la chose jusqu'aux violations, c'est à cause des verités revelées, sans cela les actes de la volonté se seroient trouvés aussi passifs, que ceux de l'entendement. Les mêmes raisons, qui prouvent que nôtre ame ne forme point nos idées, & ne remue point nos organes, prouveroient aussi quelle ne peut point former nos actes d'amour & nos volitions &c. Il pouvoit ajouter, nos actions vicieuses, nos crimes.

400. Il faut bien que la force de ces preuves, qu'il loüe, ne soit point telle qu'il croit, puisqu'elles prouveroient trop. Elles feroient Dieu auteur du péché. J'avoue, que l'ame ne sauroit remuer les organes par une influence physique, car je crois, que le corps doit avoir été formé de telle sorte par avance, qu'il fasse en tems & lieu ce qui répond aux volontés de l'ame, quoyqu'il soit vray cependant que l'ame est le principe de l'operation. Mais de dire, que l'ame ne produit point ses pensées, ses sensations, ses sentimens de douleur & de plaisir, c'est de quoy je ne vois aucune raison. Chés moy, toute substance simple [c'est-à-dire, toute substance veritable] doit être la véritable cause immediate de toutes ses actions & passions internes, & à parler dans la rigeur methaphysique, elle n'en a point d'autres, que celles qu'elle produit. Ceux qui sont d'un

autre sentiment, & qui font Dieu seul acteur, s'embarassent sans sujet dans des expressions, dont ils auront bien de la peine à se retirer sans choquer la religion; Outre qu'ils choquent absolument la raison.

401. Voici pourtant surquoy Monsieur Bayle se fonde. Il dit, que nous ne faisons pas, ce que nous ne savons pas comment il se fait. Mais c'est un principe que je ne luy accorde point. Ecoutons son discours. (p. 767. & sqq.) *C'est une chose étonnante, que presque tous les Philosophes [il en faut excepter les Interprêtes d'Aristote, qui ont admis un intellect universel, distinct de nôtre ame & la cause de nos intellections. Voyez dans le Dictionn. histor. & crit. la remarque E. de l'article* Averroës] *ayent crû avec le peuple, que nous formons activement nos idées. Où est l'homme neanmoins qui ne sache d'un côté, qu'il ignore absolument comment se font les idées, & de l'autre, qu'il ne pourroit coudre deux points s'il ignoroit comment il faut coudre? Est-ce que coudre deux points est en soi un ouvrage plus difficile que de peindre dans son esprit une rose, dès la premiere fois qu'elle tombe sous les yeux, & sans que l'on ait jamais apris cette sorte de peinture? Ne paroît-il pas au contraire que ce portrait spirituel est en soi un ouvrage plus difficile que de tracer sur la toile la figure d'une fleur, ce que nous ne saurions faire sans l'avoir apris? Nous*

sommes tous convaincus qu'une clef ne nous serviroit de rien à ouvrir un cofre, si nous ignorions comment il faut l'employer : & cependant nous nous figurons, que nôtre ame est la cause efficiente du mouvement de nos bras quoi qu'elle ne sache ni où sont les nerfs, qui doivent servir à ce mouvement, ni où il faut prendre les esprits animaux qui doivent couler dans ces nerfs. Nous éprouvons tous les jours que les idées que nous voudrions rappeller, ne viennent point, & qu'elles se presentent d'elles-mêmes lors que nous n'y pensons plus. Si cela ne nous empêche point de croire que nous en sommes la cause efficiente, quel fonds fera-t-on sur la preuve de sentiment, qui paroît si démonstrative à M. Jacquelot? L'autorité sur nos idées est-elle plus souvent trop courte que l'autorité sur nos volitions? Si nous comptions bien nous trouverions dans le cours de nôtre vie plus de velleïtés que de volitions, c'est-à-dire, plus de témoignages de la servitude de nôtre volonté que de son empire. Combien de fois un même homme n'éprouve-t-il pas qu'il ne pourroit faire un certain acte de volonté, (par exemple un acte d'amour pour un homme qui viendroit de l'offenser : un acte de mépris d'un beau sonnet qu'il auroit fait : un acte d'approbation d un épigramme ridicule. Notés que je ne parle que d'actes internes exprimés par un, je veux, comme je veux mépriser, approuver, &c.) y eût-il cent pistoles à gagner sur le

champ

champ, & souhaitât-il avec ardeur de gagner ces cent pistoles, & s'animât-il de l'ambition de se convaincre par une preuve d'experience qu'il est le maître chés soi ?

402. Pour reünir en peu de mots toute la force de ce que je viens de vous dire, je remarquerai qu'il est évident à tous ceux qui aprofondissent les choses, que la veritable cause efficiente d'un effet doit le connoître, savoir aussi de quelle maniere il le faut produire. Cela n'est pas nécessaire quand on n'est que l'instrument de cette cause, ou que le sujet passif de son action ; mais l'on ne sauroit concevoir que cela ne soit point necessaire à un veritable agent. Or si nous examinons bien, nous serons trés convaincus, qu'independamment de l'experience nôtre ame sait aussi peu ce que c'est qu'une volution, que ce que c'est qu'une idée. Qu'aprés une longue experience elle ne sait pas mieux comment se forment les volitions, qu'elle le savoit avant que d'avoir voulu quelque chose. Que conclure de cela, sinon qu'elle ne peut être la cause efficiente de ses volitions non plus que de ses idées, & que du mouvement des esprits qui font remuer nos bras ? [Notés, qu'on ne pretend pas décider ici absolument cela, on ne le considére que relativement aux principes de l'objection.]

403. Voilà qui est resonner d'une étrange maniere. Quelle necessité y a-t-il qu'on

sache toûjours comment se fait ce qu'on fait?
Les sels, les metaux, les plantes, les animaux, les planetes, & mille autres corps, animés ou inanimés, savent-ils comment se fait ce qu'ils font, & ont ils besoin de le savoir? Faut-il qu'une goute d'huile ou de graisse entende la Geometrie pour s'arondir sur la surface de l'eau? Coudre des points est autre chose, on agit pour une fin, il faut en savoir les moyens. Mais nous ne formons pas nos idées parce que nous le voulons, elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en consequence de nôtre volonté, mais suivant nôtre nature & celle des choses. Et comme le fœtus se forme dans l'animal, comme mille autres merveilles de la nature sont produites par un certain *instinct*, que Dieu y a mis, c'est-à-dire en vertu de la *préformation divine*, qui a fait ces admirables automates, propres à produire mecaniquement de si beaux effets; il est aisé de juger de même, que l'ame est un automate spirituel, encor plus admirable; & que c'est par la préformation divine qu'elle produit ces belles idées où nôtre volonté n'a point de part: & où nôtre art ne sauroit atteindre. L'operation des Automates spirituels, c'est à dire des Ames n'est point mecanique; mais elle contient eminemment ce qu'il y a de beau dans la mecanique; les mouvemens, developpés dans les corps, y

étant

étant concentrés par la representation, comme dans un monde idéal, qui exprime les loix du monde actuel, & leurs suites; avec cette difference du monde idéal parfait, qui est en Dieu, que la plûpart des perceptions dans les autres ne sont que confuses. Car il faut savoir que toute substance simple enveloppe l'univers par ses perceptions confuses ou sentimens, & que la suite de ces perceptions est reglée par la nature particuliere de cette substance; mais d'une maniere qui exprime toûjours toute la nature universelle: & toute perception presente tend à une perception nouvelle, comme tout mouvement. Mais il est impossible que l'ame puisse connoître distinctement toute sa nature, & s'apercevoir comment ce nombre innombrable de petites perceptions, entassées ou plutôt concentrées ensemble, s'y forme: il faudroit pour cela qu'elle connût parfaitement tout l'univers qui y est enveloppé; c'est-à-dire qu'elle fût un Dieu.

404. Pour ce qui est des *Velleïtés*; ce ne sont qu'une espece fort imparfaite de volontés conditionelles. Je voudrois, si je pouvois, *liberet, si liceret*: & dans le cas d'une velleïté nous ne voulons pas proprement vouloir, mais pouvoir. C'est ce qui fait qu'il n'y en a point en Dieu: & il ne faut point les confondre avec les volontés antecedentes. J'ay assez expliqué ailleurs, que nôtre empire

sur les volitions ne sauroit être exercé que d'une maniere indirecte, & qu'on seroit malheureux, si l'on étoit assés le maître chés soi pour pouvoir vouloir sans sujet, sans rime & sans raison. Se plaindre de n'avoir pas un tel empire, ce seroit raisonner comme Pline, qui trouve à redire à la puissance de Dieu, parce qu'il ne se peut point détruire.

405. J'avois dessein de finir icy, aprés avoir satisfait (ce me semble) à toutes les objections de Monsieur Bayle sur ce sujet, que j'ay pû rencontrer dans ses ouvrages. Mais m'étant souvenu du Dialogue de Laurent Valla sur le Libre-Arbitre contre Boëce, dont j'ay déja fait mention, j'ay crû qu'il seroit à propos d'en rapporter le précis, en gardant la forme du Dialogue, & puis de poursuivre, où il finit, en continuant la fiction, qu'il a commencée: Et cela bien moins pour égayer la matiere, que pour m'expliquer sur la fin de mon Discours de la maniere la plus claire & la plus populaire qui me soit possible. Ce Dialogue de Valla & ses livres sur la volupté & le vray bien font assés voir, qu'il n'étoit pas moins Philosophe qu'Humaniste. Ces quatre livres étoient opposés aux quatre livres de la consolation de la Philosophie de Boëce, & le Dialogue au cinquiéme. Un certain Antoine Glarea Espagnol luy demande un éclaircissement sur la difficulté du Libre-Arbitre aus-

si

si peu connu qu'il est digne de l'être, d'où dépend la justice & l'injustice, le châtiment & la récompense dans cette vie & dans la vie future. Laurent Valla luy répond, qu'il faut se consoller d'une ignorance, qui nous est commune avec tout le monde, comme l'on se console de n'avoir point les aîles des oiseaux.

406. *Antoine*. Je say, que vous me pouvés donner ces aîles comme un autre Dédale, pour sortir de la prison de l'ignorance, & pour m'élever jusqu'à la region de la verité, qui est la partie des ames. Les livres que j'ay vûs ne m'ont point satisfait, pas même le celebre Boëce, qui a l'approbation generale. Je ne say s'il a bien compris luy-même ce qu'il dit de l'entendement de Dieu & de l'éternité superieure au tems. Et je vous demande vôtre sentiment sur sa maniere d'accorder la prescience avec la liberté. *Laurent*. J'apprehende de choquer bien des gens, en refusant ce grand homme; je veux pourtant preferer à cette crainte l'égard que j'ay aux prieres d'un ami, pourvû que vous me promettiés. *Ant*: Quoy? *Laur*. C'est que lors que vous aurés diné chés moy, vous ne demanderés point, que je vous donne à souper, c'est-à-dire, je desire que vous soyés content de la solution de la question, que vous m'avés faite, sans m'en proposer une autre.

407. *Ant*. Je vous le promets. Voicy le point de la difficulté: Si Dieu a prévû

la trahison de Judas, il étoit necessaire qu'il trahît, il étoit impossible qu'il ne trahît pas. Il n'y a point d'obligation à l'impossible, il ne pêchoit donc pas, il ne meritoit point d'être puni. Cela détruit la justice & la religion avec la crainte de Dieu. *Laur.* Dieu a prévû le péché, mais il n'a point forcé l'homme à le commettre, le péché est volontaire. *Ant.* Cette volonté étoit necessaire, puis qu'elle étoit prévûe. *Laur.* Si ma science ne fait pas que les choses passées ou presentes existent, ma préscience ne fera pas non plus exister les futures.

408. *Ant.* Cette comparaison est trompeuse, le present ni le passé ne sauroient être changés: ils sont déja necessaires, mais le futur, muable en soy, devient fixe & necessaire par la prescience. Feignons qu'un Dieu du Paganisme se vante de savoir l'avenir, je luy demanderai, s'il sait, quel pied je mettrai devant, puis je ferai le contraire de ce qu'il aura prédit. *Laur.* Ce Dieu ce que vous voudrés faire. *Ant.* Comment le sait-il, puisque je ferai le contraire de ce qu'il aura dit, & je supose, qu'il aura dit, & je supose, qu'il dira ce qu'il pense? *Laur.* Vôtre fiction est fausse: Dieu ne vous répondra pas, ou bien s'il vous répondoit, la veneration que vous auriéz pour luy, vous feroit hâter de faire ce qu'il auroit dit: Sa prediction

Prediction vous seroit un ordre. Mais nous avons changé de question. Il ne s'agit point de ce que Dieu predira, mais de ce qu'il prévoit. Revenons donc à la prescience, & distinguons entre le necessaire & le certain: il n'est pas impossible, que ce qui est prévû n'arrive pas, mais il est infaillible qu'il arrivera. Je puis devenir soldat ou Prêtre, mais je ne le deviendrai pas.

409. *Ant.* C'est ici que je vous tiens, la regle des Philosophes veut, que tout ce qui est possible peut être consideré comme existant. Mais si ce que vous dites être possible, c'est-à-dire un évenement different de ce qui a été prevû arrivoit actuellement, Dieu se seroit trompé. *Laur.* Les regles des Philosophes ne sont point des oracles pour moi. Celle-cy particulierement n'est point exacte. Les deux contradictoires sont souvent possibles toutes deux, est-ce qu'elles peuvent aussi exister toutes deux? Mais pour vous donner plus d'éclaircissement; feignons que Sextus Tarquinius venant à Delphes pour consulter l'Oracle d'Apollon, ait pour réponse:

Exul inopsque cades irata pulsus ab urbe.

Pauvre & banni de ta patrie,
On te verra perdre la vie.

Le jeune homme s'en plaindra: je vous ay apporté un present royal, ô Apollon,

& vous m'annoncés un sort si malheur
Apollon luy dira : vôtre present r
agreable, & je fais ce que vous me
mandés, je vous dis ce qui arrivera
sçay l'avenir, mais je ne le fais pas. A
vous plaindre à Jupiter & aux Parc
Sextus feroit ridicule, s'il continuoit a
cela de se plaindre d'Apollon ; n'es
pas vray ? *Antoine* : Il dira : Je vous
mercie, ô Saint Apollon, de m'avoir
couvert la verité. Mais d'où vient,
Jupiter est si cruel à mon égard, qu'il
pare un destin si dur à un homme in
cent, à un adorateur religieux des Die
Laur. Vous innocent ? dira Apollon
chés, que vous serés superbe, que
commettrés des adulteres, que vous
traitre à la patrie. Sextus pourroit il
pliquer ; C'est vous qui en étes la ca
ô Apollon, vous me forcés de le fa
en le prévoyant ? *Ant* : J'avoue, qu'il
roit perdu le sens, s'il faisoit cette repli
Laur. Donc le traitre Judas ne peut poi
plaindre non plus de la préscience de D
Et voilà la solution de vôtre question.

410. *Ant.* Vous m'avés satisfait au-de
ce que j'esperois, vous avés fait ce que B
n'a pû faire : Je vous en serai obligé tout
vie. *Laur.* Cependant poursuivons enco
peu nôtre historiette, Sextus dira non. A
lon, je ne veux point faire ce que vous d

Ant. Comment ! le Dieu, je serois un menteur ? Je vous le repete encor, vous ferés tout ce que je viens de dire. *Laur*. Sextus prieroit peut être les Dieux de changer les destins, de luy donner un meilleur cœur. *Ant*. On luy repondroit :

Desine fata Deum flecti sperare precando.

Il ne sauroit faire mentir sa prescience divine. Mais que dira donc Sextus, n'éclatera-t-il pas en plaintes contre les Dieux ? ne dira-t-il pas ; comment ? je ne suis donc point libre ? il n'est pas dans mon pouvoir de suivre la vertu ? *Laur*. Apollon luy dira peut-être, Sachés, mon pauvre Sextus, que les Dieux font chacun tel qu'il est. Jupiter a fait le loup ravissant, le lievre timide, l'âne sot, le lion courageux. Il vous a donné une ame méchante & incorrigible, vous agirés conformement à vôtre naturel, & Jupiter vous traitera, comme vos actions le meriteront, il en a juré par le Stix.

411. *Ant*. Je vous avoue, qu'il me semble, qu'Apollon en s'excusant accuse Jupiter plus qu'il n'accuse Sextus ; & Sextus luy répondroit : Jupiter condamne donc en moy son propre crime, c'est luy qui est le seul coupable. Il me pouvoit faire tout autre, mais fait comme je suis, je dois agir comme il a voulu : Pourquoy donc me punit-il ? pouvois-je resister à sa volonté ; *Laur*. Je

vous

vous avoue, que je me trouve arrêté icy, aussi bien que vous. J'ay fait venir les Dieux sur le théâtre, Apollon & Jupiter, pour faire distinguer la prescience & la providence, divine. J'ay fait voir, qu'Apollon, que la prescience ne nuisent point à la liberté, mais je ne sçaurois vous satisfaire sur les decrets de la volonté de Jupiter, c'est à dire sur les ordres de la providence. *Ant.* Vous m'aves tiré d'un abyme & vous me replongés dans une autre abyme plus grand. *Laur.* Souvenés vous de nôtre contrat : je vous ay fait diner, & vous me demandés de vous donner aussi à souper.

412. *Ant.* Je voy maintenant vôtre finesse : vous m'avés attrapé, ce n'est pas un contrat de bonne foy. *Laur.* Que voulés vous que je fasse ? je vous ay donné du vin & des viandes de mon crû, que mon petit bien peut fournir ; pour le Nectar & l'Ambroisie, vous les demanderés aux Dieux. Cette divine nouriture ne se trouve point parmi les hommes. Ecoutons Saint Paul, ce vaisseau d'Election, qui a été ravi jusqu'au troisiéme Ciel, qui y a entendu des paroles inexprimables ; il vous répondra par la comparaison du Potier, par l'incomprehensibilité des voyes de Dieu, par l'admiration de la profondeur de sa sagesse. Cependant il est bon de remarquer, qu'on ne demande pas pourquoy Dieu prévoit la chose, car cela s'entend, c'est parce qu'elle sera

sera; mais on demande, pourquoy il en ordonne ainsi, pourquoy il endurcit un tel, pourquoy il a pitié d'un autre. Nous ne connoissons pas les raisons qu'il en peut avoir, mais *c'est assés qu'il soit très-bon & très-sage, pour nous faire juger, qu'elles sont bonnes*, & comme il est juste aussi, il s'ensuit, que ses decrets & ses operations ne détruisent point nôtre liberté. Quelqu'es-uns y ont cherché quelque raison. Ils ont dit que nous sommes faits d'une masse corrompue & impure, de boüe. Mais Adam, mais les Anges étoient fait d'argent & d'or, & ils n'ont pas laissé de pêcher. On est encor endurci quelquesfois aprés la regeneration, il faut donc chercher une autre cause du mal, & je doute, que les Anges mêmes la sachent. Ils ne laissent pas d'être heureux, & de louer Dieu. Boëce a écouté plus la réponse de la Philosophie, que celle de S. Paul, c'est ce qui la fait échoüer. Croïons à Jesus-Christ, il nous apprend, que Dieu veut le salut de tous, qu'il ne veut point la mort du pécheur. Fions-nous donc à la misericorde divine, & ne nous en rendons pas incapables par nôtre vanité & par nôtre malice.

413 Ce Dialogue de Valla est beau, quoiqu'il y ait quelques choses à redire parcy parlà : mais le principal défaut y est, qu'il coupe le nœud, & qu'il semble condamner la providence sous le nom de Jupiter, qu'il fait presqu'auteur du peché. Poussons donc encor

encor plus avant la petite fable. *Sextus* quittant Appollon & Delphes, va trouver Jupiter à Dodone. Il fait des sacrifices, & puis il étale ses plaintes. Pourquoy m'avés vous condamné, ô Grand Dieu, à être malheureux, à être méchant? Changés mon sort & mon cœur, ou reconnoissés vôtre tort. *Jupiter* luy répondit; si vous voulés renoncer à Rome, les Parques vous fileront d'autres destinées, vous deviendrés sage, vous serés heureux. *Sext.* Pourquoy dis-je renoncer à l'esperance d'une couronne, ne pourrai-je pas être bon Roy? *Jup.* Non, Sextus, je say mieux ce qu'il vous faut. Si vous allés à Rome, vous êtes perdu. *Sextus* ne pouvant se resoudre à un si grand sacrifice, sortit du temple, & s'abandonna à son destin. *Theodore*, le grand sacrificateur qui avoit assisté au Dialogue du Dieu avec Sextus, adressa ces paroles à Jupiter: Vôtre sagesse est adorable, ô grand Maître des Dieux. Vous avés convaincu cet homme de son tort. Il faut qu'il impute dès-à-present son malheur à sa mauvaise volonté, il n'a pas le mot à dire. Mais vos fideles adorateurs sont étonnés: ils souhaiteroient d'admirer vôtre bonté, aussi bien que vôtre grandeur: il dépendoit de vous de luy donner une autre volonté. *Jupiter*; Allés à ma fille *Pallas*; elle vous aprendra ce que je devois faire.

414. Theodore fit le voyage d'Athenes, on luy ordonna de coucher dans le Temple de la

Déesse.

Déesse, en songeant, il se trouva transporté dans un pays inconnu. Il y avoit là un palais d'un brillant inconcevable & d'une grandeur immense. La Déesse *Pallas*, parut à la porte environnée des rayons d'une majesté éblouissante,

Qualisque videri
Coelicolis & quanta solet.

Elle toucha le visage de *Theodore* d'un rameau d'olivier, qu'elle tenoit dans la main. Le voilà devenu capable de soûtenir les divins éclats de la fille de Jupiter, & de tout ce qu'elle luy devoit montrer. Jupiter, qui vous aime, (*luy dit elle*) vous à recommandé à moy pour être instruit. Vous voyés icy *le Palais des Destinées*, dont j'ai la garde. Il y a des representations non seulement de ce qui arrive, mais encor de tout qui est possible. Et Jupiter en ayant fait la revûe avant le commencement du Monde existant, à digeré les possibilités en monde, & a fait le choix du meilleur de tous. Il vient quelques fois visiter ces lieux pour se donner le plaisir de recapituler les choses, & de renouveller son propre choix, où il ne peut manquer de se complaire. Je n'ay qu'à parler, & nous allons voir tout un Monde, que mon Pere pouvoit produire, où se trouvera representé tout ce qu'on en peut demander; & par ce moyen

moyen on peut savoir encor ce qui arriveroit, si telle ou telle possibilité devoit exister. Et quand les conditions ne seront pas assés determinées, il y aura autant qu'on voudra de tels Mondes defferens entr'eux, qui répondront differemment à la même question, en autant de manieres qu'il est possible. Vous avés appris la Geometrie, quand vous étiés encor jeune, comme tous les Grecs bien élevés. Vous savés donc, que lors que les conditions d'un point, qu'on demande, ne le determinent pas assés, & qu'il y en a une infinité, ils tombent tous dans ce que les Geometres appellent un lieu, & ce lieu au moins (qui est souvent une ligne) sera determiné. Ainsi vous pouvés vous figurer une suite reglée de Mondes, qui contiendront tous & seuls le cas dont il s'agit, & en varieront les circonstances, & les consequences. Mais si vous posés un cas qui ne differe du Monde actuel que dans une seule chose définie & dans ses suites, un certain Monde determiné vous repondra; Ces Mondes sont tous icy, c'est à dire en idées. Je vous en montrerai, où se trouvera non pas tout à fait le même Sextus que vous avés vû, (cela ne se peut, il porte toûjours avec luy ce qu'il sera) mais des Sextus approchans, qui auront tout ce que vous connoissés déja du véritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déja dans luy, sans qu'on s'en aperçoive, ni par consequent tout ce qui

luy

luy arriva encor. Vous trouverés dans un Monde, un Sextus fort heureux & élevé, dans un autre un Sextus content d'un état mediocre, des Sextus de toute espèce & d'une infinité de façons.

415. Là dessus *la Déesse* mena Theodore dans un des appartemens: quand il y fut, ce n'étoit plus un appartement, c'étoit un Monde.

Solemque suum, sua sidera norat.

Par l'ordre de *Pallas* on vit paroître Dodone avec le Temple de Jupiter, & *Sextus* qui en sortoit: on l'entendoit dire, qu'il obeiroit au Dieu. Le voilà, qui va à une ville placée entre deux mers, semblable à Corinthe. Il y achete un petit jardin; en le cultivant il trouve un tresor, il devint un homme riche, aimé, consideré, il meurt dans une grande vieillesse, cheri de toute la ville. *Theodore* vit toute sa vie comme d'un coup d'œil, & comme dans une representation de theatre. Il y avoit un grand volume d'ecritures dans cet appartement, *Theodore* ne pût s'empêcher de demander, ce que cela vouloit dire. C'est l'Histoire de ce Monde, où nous sommes maintenant en visite, *luy dit la Déesse*: C'est le livre de ses destinées. Vous avés vû un nombre sur le front de Sextus, cherchez dans ce livre l'endroit qu'il marque. *Theodore* le chercha, &

& y trouva l'Histoire de Sextus plus ample que celle qu'il avoit vû en abregé. Mettés le doigt sur la ligne qu'il vous plaira, *lui dit Pallas*, & vous verrez representé effectivement dans tout son detail ce que la ligne marque en gros. Il obeït, & il vit paroître toutes les particularités d'une partie de la vie de ce Sextus. On passa dans une autre appartement, & voila un autre Monde, un autre livre un autre Sextus, qui sortant du temple, & resolu d'obeïr à Jupiter, va en Thrace. Il y épouse la fille du Roy, qui n'avoit point d'autres enfans, & luy succede. Il est adoré de ses sujets. On alloit en d'autres chambres, on voyoit toujours de nouvelles scenes.

416. Les appartemens alloient en piramide, ils devenoient toûjours plus beaux à mesure qu'on montoit vers la pointe, & ils representoient de plus beaux Mondes : On vint enfin dans le suprême, qui terminoit la Pyramyde, & qui étoit le plus beau de tous; car la Pyramide avoit un commencement, mais on n'en voyoit point la fin. Elle avoit une pointe, mais point de base, elle alloit croissant à l'infini. C'est (comme *la Déesse* l'expliqua) parce qu'entre une infinité de Mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se feroit point déterminé à en créer aucun ; qui n'en ait encor de moins parfaits au dessous de luy. C'est pourquoi la Pyramide descend à l'infini. *Theodore* entrant dans

dans cet appartement suprême, se trouva ravi en extase, il lui fallut le secours de la Déesse : une goute d'une liqueur divine mise sur la langue le remit. Il ne se sentoit pas de joie. Nous sommes dans le vrai Monde actuel, (*dit la Déesse*) & vous y êtes à la source du bonheur. Voilà ce que Jupiter vous y prépare, si vous continués de le servir fidélement. Voici Sextus tel qu'il est, & tel qu'il sera actuellement. Il sort du Temple tout en colere, il méprise le conseil des Dieux. Vous le voyés allant à Rome, mettant tout en desordre, violant la femme de son ami. Le voila chassé avec son Pere, battu, malheureux. Si Jupiter avoit pris ici un Sextus heureux à Corinthe, ou Roi en Thrace, ce ne seroit plus ce Monde. Et cependant il ne pouvoit manquer de choisir ce Monde, qui surpasse en perfection tous les autres, qui fait la pointe de la Pyramide : autrement Jupiter auroit renoncé à sa sagesse, il m'auroit banni, moi qui suis sa fille. Vous voyez que mon Pere n'a point fait Sextus méchant, il l'étoit de toute éternité, il l'étoit toujours librement, il n'a fait que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvoit refuser au monde, où il est compris, il l'a fait passer de la region des possibles à celle des êtres actuels. Le crime de Sextus sert à de grandes choses, il rend Rome libre, il en naîtra un grand

Empire, qui donnera de grands exemples. Mais cela n'est rien au prix du total de ce Monde, dont vous admirerés la beauté, lors qu'après un heureux passage de cet état mortel à un autre meilleur, les Dieux vous auront rendu capable de la connoître.

417. Dans ce moment Theodore s'éveille, il rend graces à *la Déesse*, il rend justice à Jupiter, & pénétrée de ce qu'il a vu & entendu, il continue la fonction de grand Sacrificateur, avec tout le zele d'un vrai serviteur de son Dieu, & avec toute la joie dont un mortel est capable. Il me semble que cette continuation de la fiction pour éclaircir la difficulté, à laquelle Valla n'a point voulu toucher. Si Apollon a bien representé la science Divine de vision, (qui regarde les existences) j'espere que Pallas n'aura pas mal fait le personnage de ce qu'on appelle la science de simple intelligence, (qui regarde tous les possibles) où il faut enfin chercher la source des choses.

ABREGÉ DE LA CONTROVERSE.

Réduite à des Argumens en forme.

Quelqùes Personnes intelligentes ont souhaité qu'on fît cette Addition, & l'on a deferé d'autant plus facilement à leur avis qu'on a eu occasion par-là de satisfaire encore à quelques difficultés, & à faire quelques remarques qui n'avoient pas encore été assés touchées dans l'Ouvrage.

I. Objection.

Quiconque ne prend point le meilleur parti, manque de puissance ou de connoissance, ou de bonté.

Dieu n'a point pris le meilleur parti en creant ce monde.

Donc Dieu a manqué de puissance, ou de connoissance, ou de bonté.

Réponse.

On nie la Mineure, c'est-à-dire la seconde prémisse de ce syllogisme; & l'adversaire la prouve par ce

Prosyllogisme.

Quiconque fait des choses où il y a du mal, qui pouvoient être faites sans aucun mal, ou dont la production pouvoit être omise; ne prend point le meilleur parti.

Dieu a fait un monde où il y a du mal; un monde, dis-je, qui pouvoit être fait sans aucun mal, ou dont la production pouvoit être omise tout à fait.

Donc Dieu n'a point pris le meilleur parti.

Réponse.

On accorde la Mineure de ce Prosyllogisme; car il faut avouer qu'il y a du mal dans le monde que Dieu a fait; & qu'il étoit possible de faire un monde sans mal, ou même de ne point créer de monde, puisque sa creation a dépendu de la volonté libre de Dieu; mais on nie la Majeure, c'est-à-dire la premiere des deux prémisses du Prosyllogisme, & on se pourroit contenter d'en demander la preuve; mais pour donner plus d'éclaircissement à la matiere, on a voulu justifier cette négation, en faisant remarquer que le meilleur parti n'est pas toujours celui qui tend à éviter le mal, puis-qu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien. Par exemple, un General d'Armée aimera mieux une grande

grande victoire avec une legere blessure, qu'un état sans blessure & sans victoire. On a montré cela plus amplement dans cet Ouvrage, en faisant même voir par des instances prises des Mathematiques, & d'ailleurs qu'une imperfection dans la partie, peut être requise à une plus grande perfection dans le tout. On a suivi en cela le sentiment de S. Augustin, qui a dit cent fois que Dieu a permis le mal, pour en tirer un bien, c'est-à-dire un plus grand bien; & celui de Thomas d'Aquin, in libr. 2. sent. dist. 32. qu. 1. art. 1.) que la permission du mal tend au bien de l'univers. On a fait voir que chez les Anciens la chute d'Adam a été appellée *felix culpa*, un peché heureux, parce-qu'il avoit été réparé avec un avantage immense, par l'incarnation du Fils de Dieu, qui a donné à l'univers quelque chose de plus noble que tout ce qu'il y auroit eu sans cela parmi les creatures. Et pour plus d'intelligence, on a ajouté après plusieurs bons Auteurs, qu'il étoit de l'ordre & du bien general, que Dieu laissât à certaines creatures l'occasion d'exercer leur liberté, lors même qu'il a prévu qu'elles se tourneroient au mal, mais qu'il pouvoit si bien redresser; parce-qu'il ne convenoit pas que pour empêcher le peché, Dieu agît toujours d'une maniere extraordinaire. Il suffit donc pour aneantir l'objection, de faire voir qu'un monde avec le mal pouvoit être

meilleur qu'un monde sans mal : mais on est encore allé plus avant dans l'Ouvrage, & l'on a même montré que cet univers doit être effectivement meilleur que tout autre univers possible.

II. Objection.

S'il y a plus de mal que de bien dans les creatures intelligentes, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Or il y a plus de mal que de bien dans les creatures intelligentes.

Donc, il y a plus de mal que de bien dans tout l'ouvrage de Dieu.

Réponse.

On nie la Majeure & la Mineure de ce Syllogisme conditionnel. Quant à la Majeure, on ne l'accorde point ; parce-que cette prétendue consequence de la partie au tout, des creatures intelligentes à toutes les creatures, suppose tacitement & sans preuves que les creatures destituées de raison, ne peuvent point entrer en comparaison & en ligne de compte avec celles qui en ont. Mais pourquoi ne se pourroit-il pas que le surplus du bien dans les creatures non intelligentes, qui remplissent le monde, récompensât & surpassât même incomparablement le surplus

du

du mal dans les creatures raisonnables ? Il est vrai que le prix des dernieres est plus grand, mais en récompense les autres sont en plus grand nombre sans comparaison. Et il se peut que la proportion du nombre & de la quantité surpasse celle du prix & de la qualité.

Quant à la Mineure, on ne la doit point accorder non plus, c'est-à-dire on ne doit point accorder qu'il y a plus de mal, que de bien dans les creatures intelligentes. On n'a pas même besoin de convenir qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain, parce-qu'il se peut, & il est même fort raisonnable que la gloire & la perfection des bienheureux soit incomparablement plus grande, que la misere & l'imperfection des damnés, & qu'ici l'excellence du bien total dans le plus petit nombre prévaille au mal total dans le nombre plus grand. Les bienheureux approchent de la Divinité, par le moyen d'un Divin Mediateur, autant qu'il peut convenir à ces creatures, & font des progrès dans le bien, qu'il est impossible que les damnés fassent dans le mal; quand ils approcheroient le plus près qu'il se peut de la nature des Demons. Dieu est infini, & le Demon est borné; le bien peut aller & va à l'infini; au lieu que le mal a ses bornes. Il se peut donc, & il est à croire qu'il arrive dans la comparaison des bienheureux

& des damnés, le contraire de ce que nous avons dit pouvoir arriver dans la comparaison des creatures intelligentes & non intelligentes; c'est-à-dire, il se peut que dans la comparaison des heureux & des malheureux, la proportion des degrès surpasse celle des nombres, & que dans la comparaison des creatures intelligentes & non intelligentes, la proportion des nombres soit plus grande que celle des prix. On est en droit de supposer qu'une chose se peut, tant qu'on ne prouve point qu'elle est impossible, & même ce qu'on avance ici passe la supposition.

Mais en second lieu, quand on accorderoit qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain; on a encore tout sujet de ne point accorder qu'il y a plus de mal que de bien, dans toutes les creatures intelligentes. Car il y a un nombre inconcevable de Genies, & peut être encore d'autres creatures raisonnables. Et un adversaire ne sauroit prouver que dans toute la Cité de Dieu, composée tant de Genies, que d'animaux raisonnables sans nombre, & d'une infinité d'especes, le mal surpasse le bien. Et quoi-qu'on n'ait point besoin de répondre à une objection, de prouver qu'une chose est, quand la seule possibilité suffit; on n'a pas laissé de montrer dans cet Ouvrage, que c'est une suite de la supréme perfection du Souverain de l'univers,

vers, que le Royaume de Dieu soit le plus parfait de tous les Etats ou Gouvernemens possibles, & que par consequent le peu de mal qu'il y a, soit requis pour le comble du bien immense qui s'y trouve.

III. Objection.

S'il est toujours impossible de ne point pecher, il est toujours injuste de punir.

Or il est toujours impossible de ne point pecher, ou bien tout peché est necessaire.

Donc il est toujours injuste de punir.

On en prouve la Mineure.

1. *Prosyllogisme.*

Tout prédéterminé est necessaire.

Tout évenement est prédéterminé.

Donc tout évenement (& par consequent le peché aussi) est necessaire.

On prouve encore ainsi cette seconde Mineure.

2. *Prosyllogisme.*

Ce qui est futur, ce qui est prévu, ce qui est enveloppé dans les causes, est prédéterminé.

Tout évenement est tel.

Donc tout évenement est prédéterminé.

Réponse.

On accorde dans un certain sens la conclusion du second Prosyllogisme, qui est la Mineure du premier; mais on niera la Majeure du premier Prosyllogisme, c'est-à-dire que tout prédéterminé est nécessaire: entendant par *la necessité* de pecher, par exemple, ou par l'impossibilité de ne point pecher, ou de ne point faire quelque action, la necessité dont il s'agit ici, c'est-à-dire celle qui est essentielle, & absolue, & qui détruit la moralité de l'action, & la justice des châtimens. Car si quelqu'un entendoit une autre necessité ou impossibilité, c'est-à-dire une necessité qui ne fût que morale, ou qui ne fût qu'hypothetique; (qu'on expliquera tantôt) il est manifeste qu'on lui nieroit la majeure de l'objection même. On se pourroit contenter de cette réponse, & demander la preuve de la proposition niée; mais on a bien voulu encore rendre raison de son procedé dans cet Ouvrage, pour mieux éclaircir la chose, & pour donner plus de jour à toute cette matiere; en expliquant la necessité qui doit être rejettée, & la détermination qui doit avoir lieu. C'est que la *necessité*, contraire à la Moralité, qui doit être évitée, & qui feroit que le châtiment seroit injuste, est une necessité insurmontable,

qui

qui rendroit toute opposition inutile, quand même on voudroit de tout son cœur éviter l'action necessaire, & quand on feroit tous les efforts possibles pour cela. Or il est manifeste que cela n'est point appliquable aux actions volontaires; puis-qu'on ne les feroit point, si on ne le vouloit bien. Aussi leur prévision, & prédétermination n'est point absolue, mais elle suppose la volonté: s'il est sûr qu'on les fera, il n'est pas moins sûr qu'on les voudra faire. Ces actions volontaires, & leurs suites n'arriveront point, quoi-qu'on fasse, ou soit qu'on les veuille, ou non; mais parce-qu'on fera, & parce-qu'on voudra faire, ce qui y conduit. Et cela est contenu dans la prévision & dans la prédétermination, & en fait même la raison. Et la necessité de tels évenemens est appellée conditionnelle ou hypothetique ou bien necessité de consequence, parce-qu'elle suppose la volonté, & les autres *requisits*; au lieu que la nécessité qui détruit la Moralité, & qui rend le châtiment injuste, & la récompense inutile, est dans les choses qui feront, quoi-qu'on fasse, & quoi-qu'on veuille faire: & en un mot, dans ce qui est essentiel: & c'est ce qu'on appelle une necessité absolue. Aussi ne sert-il de rien à l'égard de ce qui est necessaire absolument de faire des défenses, ou des commandemens, de proposer des peines ou des prix, de blâ-

mer ou de loüer ; il n'en sera ni plus, ni moins. Au lieu que dans les actions volontaires, & dans ce qui en dépend, les préceptes armés du pouvoir de punir & de récompenser, servent très-souvent, & sont compris dans l'ordre des causes qui font exister l'action. Et c'est par cette raison que non seulement les soins & les travaux, mais encore les prieres sont utiles ; Dieu ayant encore eu ces prieres en vue, avant qu'il ait reglé les choses, & y ayant eu l'égard qui étoit convenable. C'est pourquoi le précepte qui dit ; *ora & labora*, (priés & travaillés) subsiste tout entier, & non seulement ceux qui prétendent, sous le vain prétexte de la *necessité* des évenemens, qu'on peut négliger les soins que les affaires demandent, mais encore ceux qui raisonnent contre les prieres, tombent dans ce que les Anciens appelloient déja le *Sophisme paresseux*. Ainsi la prédétermination des évenemens par les causes est justement ce qui contribue à la Moralité, au lieu de la détruire, & les causes inclinent la volonté, sans la necessiter. C'est pourquoi *la détermination* dont il s'agit, n'est point une necessitation : il est certain (à celui qui sait tout) que l'effet suivra cette inclination, mais cet effet n'en suit point par une consequence necessaire, c'est-à-dire, dont le contraire implique contradiction : & c'est aussi par une telle inclination interne que la volonté

volonté se détermine, sans qu'il y ait de la necessité. Supposés qu'on ait la plus grande passion du monde (par exemple une grande soif,) vous m'avouerés que l'ame peut trouver quelque raison pour y résister, quand ce ne seroit que celle de montrer son pouvoir. Ainsi quoi-qu'on ne soit jamais dans une parfaite indifference d'équilibre, & qu'il y ait toujours une prévalence d'inclination pour le parti qu'on prend; elle ne rend pourtant jamais la résolution qu'on prend absolument necessaire.

IV. Objection.

Quiconque peut empêcher le peché d'autrui & ne le fait pas, mais y contribue plutôt, quoi-qu'il en soit bien informé, en est complice.

Dieu peut empêcher le peché des creatures intelligentes, mais il ne le fait pas, & il y contribue plutôt par son concours & par les occasions qu'il fait naître, quoi-qu'il en ait une parfaite connoissance.

Donc, &c.

Réponse.

On nie la majeure de ce Syllogisme. Car il se peut qu'on puisse empêcher le peché, mais qu'on ne doive point le faire, parce-qu'on

qu'on ne le pourroit sans commettre soi-même un peché, ou (quand il s'agit de Dieu) sans faire une action déraisonnable. On en a donné des instances, & on en a fait l'application à Dieu lui-même. Il se peut aussi qu'on contribue au mal, & qu'on lui ouvre même le chemin quelquefois, en faisant des choses qu'on est obligé de faire. Et quand on fait son devoir, ou (en parlant de Dieu) quand, tout bien consideré, on fait ce que la raison demande, on n'est point responsable des évenemens, lors même qu'on les prévoit. On ne veut pas ces maux, mais on les veut permettre pour un plus grand bien, qu'on ne sauroit se dispenser raisonnablement de préferer à d'autres considérations. Et c'est une volonté *consequente* qui resulte des volontés *antecedentes*, par lesquelles on veut le bien. Je sai que quelques-uns, en parlant de la volonté de Dieu antecedente & consequente, ont entendu par l'*antecedente* celle qui veut que tous les hommes soient sauvés, & par la consequente, celle qui veut en consequence du peché perseverant, qu'il y en ait de damnés. Mais ce ne sont que des exemples d'une notion plus generale, & on peut dire par la même raison que Dieu veut par sa volonté antecedente que les hommes ne pechent point, & que par sa volonté consequente ou finale & decretoire (qui a tou-

jours

jours son effet) il veut permettre qu'ils pechent, cette permission étant une suite des raisons superieures. Et on a sujet de dire generalement que la volonté antecedente de Dieu va à la production du bien & à l'empêchement du mal, chacun pris en soi, & comme détaché (*particulariter & secundum quid*, Thom. 1. qu. 19. art. 6.) suivant la mesure du degré de chaque bien ou de chaque mal; mais que la volonté Divine consequente, ou finale & totale, va à la production d'autant de biens qu'on en peut mettre ensemble, dont la combinaison devient par-là déterminée, & comprend aussi la permission de quelques maux & l'exclusion de quelques biens, comme le meilleur plan possible de l'univers le demande. Arminius, dans son Antiperkinsus, a fort bien expliqué que la volonté de Dieu peut être appellée consequente, non seulement par rapport à l'action de la creature considerée auparavant dans l'entendement Divin, mais encore par rapport à d'autres volontés Divines anterieures. Mais il suffit de considerer le passage cité de Thomas d'Aquin, & celui de Scot, 1. dist. 46. qu. XI. pour voir qu'ils prennent cette distinction comme on l'a prise ici. Cependant si quelqu'un ne veut point souffrir cet usage des termes, qu'il mette *volonté préalable*, au lieu d'antecedente, & *volonté finale* ou decretoire, au lieu

de

de consequente. Car on ne veut point dispu-ter des mots.

V. Objection.

Quiconque produit tout ce qu'il y a de réel dans une chose, en est la cause.

Dieu produit tout ce qu'il y a de réel dans le peché.

Donc Dieu est la cause du peché.

Réponse.

On pourroit se contenter de nier la Majeure, ou la Mineure, parce-que le terme de *Réel* reçoit des interprétations qui peuvent rendre ces propositions fausses. Mais pour se mieux expliquer on distinguera. *Réel* signifie ou ce qui est positif seulement, ou bien il comprend encore les êtres privatifs: au premier cas, on nie la majeure, & on accorde la mineure; au second cas, on fait le contraire. On auroit pu se borner à cela, mais on a bien voulu aller encore plus loin, pour rendre raison de cette distinction. On a donc été bien-aise de faire considerer que toute realité purement positive, ou absolue, est une perfection, & que l'imperfection vient de la limitation, c'est-à-dire du privatif: car limiter est refuser le progrès ou le plus outre. Or Dieu est la cause de toutes les perfections, & par consequent de toutes les realités, lors-qu'on les considere comme pu-

rement positives. Mais les limitations, ou les privations resultent de l'imperfection originale des creatures qui borne leur receptivité. Et il en est comme d'un bâteau chargé, que la riviere fait aller plus ou moins lentement à mesure du poids qu'il porte : ainsi sa vitesse vient de la riviere, mais le retardement qui borne cette vitesse, vient de la charge. Aussi a-t-on fait voir dans cet Ouvrage, comment la creature, en causant le peché, est une cause deficiente; comment les erreurs & les mauvaises inclinations naissent de la privation; & comment la privation est efficace par accident : & on a justifié le sentiment de Saint Augustin (lib. 1. ad Simpl. q. 2.) qui explique (par exemple) comment Dieu endurcit, non pas en donnant quelque chose de mauvais à l'ame, mais parce que l'effet de sa bonne impression est borné par la resistance de l'ame, & par les circonstances qui contribuent à cette resistance; en sorte qu'il ne lui donne pas tout le bien qui surmonteroit son mal. *Nec* (inquit) *ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantùm quo fit melior non erogatur.* Mais si Dieu y avoit voulu faire davantage, il auroit fallu faire, ou d'autres natures des creatures, ou d'autres miracles, pour changer leurs natures, que le meilleur plan n'a pu admettre. C'est comme il faudroit que le courant de la riviere fût plus rapide, que

sa

sa pente ne permet, ou que les bâteaux fussent moins chargés, s'il devoit faire aller ces bâteaux avec plus de vitesse. Et la limitation ou l'imperfection originale des creatures fait que même le meilleur plan de l'univers ne sauroit être exemté de certains maux, mais qui y doivent tourner à un plus grand bien. Ce sont quelques desordres dans les parties qui relevent merveilleusement la beauté du tout, comme certaines dissonances, employées comme il faut, rendent l'harmonie plus belle. Mais cela dépend de ce qu'on a déja répondu à la premiere objection.

VI. Objection.

Quiconque punit ceux qui ont fait aussi bien qu'il étoit en leur pouvoir de faire, est injuste.

Dieu le fait.

Donc, &c.

Réponse.

On nie la mineure de cet argument. Et l'on croit que Dieu donne toujours les aides & les graces qui suffiroient à ceux qui auroient une bonne volonté, c'est-à-dire qui ne rejetteroient pas ces graces par un nouveau peché. Ainsi on n'accorde point la damnation des enfans morts sans baptême ou hors

hors de l'Eglise, ni la damnation des adultes qui ont agi suivant les lumieres que Dieu leur a données. Et l'on croit que si quelqu'un a suivi les lumieres qu'il avoit, il en recevra indubitablement de plus grandes dont il a besoin, comme feu M. Hulseman, Theologien celebre & profond à Leipzic, a remarqué quelque part; & si un tel homme en avoit manqué pendant sa vie, il les recevroit au moins à l'article de la mort.

VII. *Objection.*

Quiconque donne à quelques-uns seulement, & non pas à tous, les moyens qui leur font avoir effectivement la bonne volonté & la foi finale salutaire, n'a pas assez de bonté.

Dieu le fait.

Donc, &c.

Réponse.

On en nie la majeure: il est vrai que Dieu pourroit surmonter la plus grande resistance du cœur humain; & il le fait aussi quelquefois, soit par une grace interne, soit par les circonstances externes qui peuvent beaucoup sur les ames; mais il ne le fait point toujours. D'où vient cette distinction, dira-t-on, & pourquoi sa bonté paroit-elle

bor-

bornée ? C'est qu'il n'auroit point été dans l'ordre, d'agir toujours extraordinairement, & de renverser la liaison des choses, comme on a déja remarqué en répondant à la premiere objection. Les raisons de cette liaison, par laquelle l'un est placé dans des circonstances plus favorables que l'autre, sont cachées dans la profondeur de la sagesse de Dieu : elles dépendent de l'harmonie universelle. Le meilleur plan de l'univers que Dieu ne pouvoit point manquer de choisir, le portoit ainsi. On le juge par l'évenement même : puis-que Dieu l'a fait, il n'étoit point possible de mieux faire. Bien loin que cette conduite soit contraire à la bonté, c'est la supréme bonté qui l'y a porté. Cette objection avec sa solution pouvoit être tirée de ce qui a été dit à l'égard de la premiere objection ; mais il a paru utile de la toucher à part.

VIII. Objection.

Quiconque ne peut manquer de choisir le meilleur, n'est point libre.

Dieu ne peut manquer de choisir le meilleur.

Donc Dieu n'est point libre.

Réponse.

On nie la Majeure de cet argument : c'est plutôt la vraie liberté, & la plus parfaite, de pouvoir user le mieux de son franc-arbitre, & d'exercer toujours ce pouvoir, sans en être détourné, ni par force externe, ni par les passions internes, dont l'une fait l'esclavage des corps, & les autres celui des ames. Il n'y a rien de moins servile que d'être toujours mené au bien, & toujours par sa propre inclination, sans aucune contrainte, & sans aucun déplaisir. Et d'objecter que Dieu avoit donc besoin des choses externes, ce n'est qu'un Sophisme. Il les crée librement, mais s'étant proposé une fin qui est d'exercer sa bonté, la sagesse l'a déterminé à choisir les moyens les plus propres à obtenir cette fin. Appeller cela *besoin*, c'est prendre le terme dans un sens non ordinaire qui le purge de toute imperfection, à peu près comme l'on fait quand on parle de la colere de Dieu.

Seneque dit quelque part, que Dieu n'a commandé qu'une fois, mais qu'il obéit toujours, parce-qu'il obéit aux loix qu'il a voulu se prescrire; *semel jussit, semper paret*. Mais il auroit mieux dit que Dieu commande toujours; & qu'il est toujours obéi, car en voulant il suit toujours le panchant de sa propre

nature,

partis entre la raison & la fortune. Et tout cela fait voir que cette objection qu'on fait contre le choix du meilleur, pervertit les notions du libre & du necessaire, & nous represente le meilleur même comme mauvais, ce qui est malin ou ridicule.

FIN.

RE-

REFLECTIONS SUR L'OUVRAGE QUE M. HOBBES

a publié en Anglois, de la Liberté, de la necessité & du Hazard.

1. Comme la Question de la Necessité & de la Liberté avec celles qui en dépendent, a été agitée autrefois entre le celebre Monsieur Hobbes & Mr Jean Bramhall Evêque de Derry, par des livres publiez de part & d'autre; j'ai crû à propos d'en donner une connoissance distincte (quoique j'en aye déja fait mention plus d'une fois) d'autant plus que ces Ecrits de M. Hobbes n'ont paru qu'en Anglois jusqu'ici, & que ce qui vient de cet auteur contient ordinairement quelque chose de bon & d'ingenieux. L'Evêque de Derry & M. Hobbes s'étant rencontrez à Paris chez le Marquis depuis Duc de Nevvcastle l'an 1646. entrerent en debat sur cette matiere. La dispute se passa avec assez de mo-

deration; mais l'Evêque envoya un peu après un Ecrit à Milord Newcastle, & souhaita qu'il portât M. Hobbes à y répondre: il répondit; mais il marqua en même tems qu'il desiroit qu'on ne publiât point sa réponse, parce qu'il croyoit que des personnes mal instruites peuvent abuser des dogmes comme les siens, quelques veritables qu'ils pourroient être. Il arriva cependant que M. Hobbes en fit part lui même à un ami François, & permit qu'un jeune Anglois en fit la traduction en François en faveur de cet ami. Ce jeune homme garda une copie de l'original Anglois, & le publia depuis en Angleterre à l'insçû de l'Auteur. Ce qui obligea l'Evêque d'y repliquer, & M. Hobbes de dupliquer & de publier toutes les pieces ensemble dans un livre de 348. pages imprimé à Londres l'an 1656. in 4. intitulé, *Questions touchant la liberté, la necessité & le hazard, éclaircies & debatues entre le Docteur Bramhall Evêque de Derry, & Thomas Hobbes de Malmesbury*. Il y a une Edition posterieure de l'an 1684. dans un ouvrage intitulé *Hobbs's Tripos*, où l'on trouve son livre de la nature humaine, son traité du corps politique, & son traité de la liberté & de la necessité, mais le dernier ne contient point la replique de l'Evêque ni la duplique de l'Auteur. Monsieur Hobbes raisonne sur cette matiere avec son esprit & sa subti-

ſubtilité ordinaire : mais c'eſt dommage que de part & d'autre on s'arrete à pluſieurs petites chicanes, comme il arrive quand on eſt piqué au jeu. L'Evêque parle avec beaucoup de vehemence, & en uſe avec quelque hauteur. Monſieur Hobbes de ſon côté n'eſt pas d'humeur à l'épargner, & témoigne un peu trop de mépris pour la Theologie & pour les termes de l'Ecole où l'Evêque paroit attaché.

2. Il faut avoüer qu'il y a quelque choſe d'étrange & d'inſoutenable dans les ſentimens de M. Hobbes. Il veut que les doctrines touchant la divinité dépendent entierement de la détermination du Souverain, & que Dieu n'eſt pas plus cauſe des bonnes que des mauvaiſes actions des creatures. Il veut que tout ce que Dieu fait eſt juſte, parce qu'il n'y a perſonne au deſſus de lui qui le puiſſe punir & contraindre. Cependant il il parle quelquefois comme ſi ce qu'on dit de Dieu n'étoit que des complimens, c'eſt à dire, des expreſſions propres à l'honorer, & non pas à le connoitre. Il témoigne auſſi qu'il lui ſemble, que les peines des méchans doivent ceſſer par leur deſtruction : c'eſt à peu près le ſentiment des Sociniens, mais il ſemble que les ſiens vont bien plus loin. Sa Philoſophie, qui prétend que les corps ſeuls ſont des ſubſtances, ne paroit gueres favorable à la providence de Dieu & à l'immortalité de l'ame. Il ne laiſſe pas de dire ſur d'autres

matieres des choses très raisonnable. Il fait fort bien voir qu'il n'y a rien qui se fasse au hazard, ou plutôt que le hazard ne signifie que l'ignorance des causes qui produisent l'effet, & que pour chaque effet il faut un concours de toutes les conditions suffisantes, anterieures à l'evenement : dont il est visible que pas une ne peut manquer quand l'évenement doit suivre, parce que ce sont des conditions ; & que l'evenement ne manque pas non plus de suivre, quand elles se trouvent toutes ensemble ; parce que ce sont des conditions suffisantes. Ce qui revient à ce que j'ai dit tant de fois, que tout arrive par des raisons déterminantes, dont la connoissance, si nous l'avions, feroit connoitre en même temps pourquoi la chose est arrivée, & pourquoi elle n'est pas allée autrement.

3. Mais l'humeur de cet Auteur qui le porte aux paradoxes, & le fait chercher à contrarier les autres, lui en a fait tirer des consequences & des expressions outrées & odieuses, comme si tout arrivoit par une necessité absoluë. Au lieu que l'Evêque de Derry a fort bien remarqué dans sa réponse à l'article 35. p. 327. qu'il ne s'ensuit qu'une necessité Hypothetique, telle que nous accordons tous aux évenemens par rapport à la prescience de Dieu ; pendant que M. Hobbes veut que même la prescience Divine seule suffiroit pour établir une necessité ab-

solue

ſoluë des évenemens; ce qui étoit auſſi le ſentiment de Wiclef, & même de Luther lorſqu'il écrivit *de ſervo arbitrio*, ou du moins ils parloient ainſi. Mais on reconnoit aſſez aujourd'hui que cette eſpece de neceſſité qu'on appelle hypothetique, qui vient de la preſcience ou d'autres raiſons anterieures, n'a rien dont on ſe doive allarmer; au lieu qu'il en ſeroit tout autrement, ſi la choſe étoit neceſſaire par elle-même, en ſorte que le contraire impliquât contradiction. M. Hobbes ne veut pas non plus entendre parler d'une neceſſité morale, parce qu'en effet tout arrive par des cauſes phyſiques. Mais on a raiſon cependant de faire une grande difference entre la neceſſité qui oblige le ſage à bien faire, qu'on appelle morale, & qui a lieu même par rapport à Dieu; & entre cette neceſſité aveugle, par laquelle Epicure, Straton, Spinoſa & peut-être M. Hobbes ont crû que les choſes exiſtoient ſans intelligence & ſans choix, & par conſequent ſans Dieu, dont en éfet on n'auroit pas beſoin ſelon eux, puiſque ſuivant cette neceſſité tout exiſteroit par ſa propre eſſence, auſſi neceſſairement qu'il faut que deux & trois faſſent cinq. Et cette neceſſité eſt abſoluë, parce que tout ce qu'elle porte avec elle doit arriver quoiqu'on faſſe; au lieu que ce qui arrive par une neceſſité hypothetique, arrive enſuite de la ſuppoſition que ceci ou

cela a été prévû ou resolu, ou fait par avance, & que la necessité morale porte une obligation de raison, qui a toûjours son effet dans le sage. Cette espece de necessité est heureuse & souhaitable lorsqu'on est porté par de bonnes raisons à agir comme l'on fait; mais la necessité aveugle & absolue renverseroit la pieté & la morale.

4. Il y a plus de raison dans le discours de M. Hobbes, lorsqu'il accorde que nos actions sont en nôtre pouvoir, ensorte que nous faisons ce que nous voulons, quand nous en avons le pouvoir, & quand il n'y a point d'empêchement; & soûtient pourtant que nos volitions mêmes ne sont pas en nôtre pouvoir, en telle sorte que nous puissions nous donner sans difficulté & suivant nôtre bon plaisir des inclinations & des volontez que nous pourions desirer. L'Evêque ne paroit pas avoir pris garde à cette reflexion, que M. Hobbes aussi ne develope pas assez. La verité est que nous avons quelque pouvoir encor sur nos volitions, mais d'une maniere oblique, & non pas absolument & indifferemment. C'est ce qui a été expliqué en quelques endroits de cet Ouvrage. Enfin M. Hobbes montre après d'autres, que, la certitude des evenemens & la necessité même, s'il y en avoit dans la maniere dont nos actions dépendent des causes, ne nous empêcheroit point d'employer les delibe-

délibérations, les exhortations, les blâmes & les loüanges, les peines & les récompenses; puisqu'elles servent & portent les hommes à produire les actions ou à s'en abstenir. Ainsi, si les actions humaines étoient necessaires, elles le seroient par ces moyens. Mais la verité est que ces actions n'étant point necessaires absolument, & quoiqu'on fasse, ces moyens contribuent seulement à rendre les actions determinées & certaines comme elles le sont en effet; leur nature faisant voir qu'elles sont incapables d'une necessité absoluë. Il donne aussi une notion assés bonne *de la liberté*, entant qu'elle est prise dans un sens general commun aux substances intelligentes & non intelligentes; en disant qu'une chose est censée libre, quand la puissance qu'elle a n'est point empêchée par une chose externe. Ainsi l'eau qui est retenuë par une digue a la puissance de se repandre, mais elle n'en a pas la liberté: au lieu qu'elle n'a point la puissance de s'elever au dessus de la digue, quoique rien ne l'empêcheroit alors de se répandre; & que même rien d'exterieur ne l'empêche de s'elever si haut: mais il faudroit pour cela qu'elle même vint de plus haut, ou qu'elle même fût haussée par quelque crûë d'eau. Ainsi un prisonnier manque de liberté, mais un malade manque de puissance pour s'en aller.

5. Il y a dans la Preface de M. Hobbes un

abregé des points conteftés, que je mettrai ici en ajoûtant un mot de jugement. D'UN COTE' (dit-il) on foûtient *qu'il n'eft pas dans le pouvoir prefent de l'homme de fe choifir la volonté qu'il doit avoir.* Cela eft BIEN dit, fur tout par rapport à la volonté prefente : les hommes choififfent les objets par la volonté, mais ils ne choififfent point leurs volontez prefentes. Elles viennent des raifons & des difpofitions. Il eft vrai cependant qu'on fe peut chercher de nouvelles raifons, & fe donner avec le temps de nouvelles difpofitions ; & par ce moyen on fe peut encor procurer une volonté qu'on n'avoit pas, & qu'on ne pouvoit pas fe donner fur le champ. Il en eft (pour me fervir de la comparaifon de M. Hobbes lui-même) comme de la faim ou de la foif : prefentement il il ne dépend pas de ma volonté d'avoir faim ou non, mais il dépend de ma volonté de manger ou de ne point manger. Cependant pour le temps à venir il dépend de moi d'avoir faim ou de m'empêcher de l'avoir à une pareille heure du jour en mangeant par avance. C'eft ainfi qu'il y a moyen d'éviter fouvent de mauvaifes volontés : & quoique M. Hobbes dife dans fa replique n. 14. pag. 138. que le ftile des loix eft de dire, vous devez faire, ou vous ne devez point faire ceci ou cela ; mais qu'il n'y a point de loi qui dife, vous le devez vouloir, ou vous ne le devez

point

point vouloir ; il est pourtant visible qu'il se trompe à l'égard de la Loy de Dieu qui dit, *non concupisces*, tu ne convoiteras pas : il est vrai que cette défense ne regarde point les premiers mouvemens qui sont involontaires. On soutient 2. *Que le hazard* [*chance* en Anglois, *casus* en Latin] *ne produit rien.* C'est à dire sans cause ou sans raison ; fort BIEN, j'y consens, si l'on entend parler d'un hazard réel. Car la fortune & le hazard ne sont que des apparences qui viennent de l'ignorance des causes, ou de l'abstraction qu'on en fait. 3. *Que tous les evenemens ont leurs causes necessaires.* MAL : ils ont leurs causes déterminantes, par lesquelles on en peut rendre raison ; mais ce ne sont point des causes necessaires. Le contraire pouvoit arriver sans impliquer contradiction. 4. *Que la volonté de Dieu fait la necessité de toutes choses.* MAL : la volonté de Dieu ne produit que des choses contingentes, qui pouvoient aller autrement ; le temps, l'espace & la matiere étant indifférens à toute sorte de figure & de mouvemens.

6. DE L'AUTRE COTE' (selon lui) on soutient, 1. *Que non seulement l'homme est libre* (absolument) *pour choisir ce qu'il veut faire, mais encor pour choisir ce qu'il veut vouloir.* C'est MAL dit ; on n'est pas maitre absolu de sa volonté pour la changer sur le champ, sans se servir de quelque

moyen ou adresse pour cela. 2. *Quand l'homme veut une bonne action, la volonté de Dieu concourt avec la sienne, autrement non.* C'est BIEN dit, pourvû qu'on l'entende que Dieu ne veut pas les mauvaises actions, quoiqu'il les veüille permettre, afin qu'il n'arrive point quelque chose qui seroit pire que ces pechez. 3. *Que la volonté peut choisir, si elle veut vouloir ou non.* MAL, par rapport à la volition presente. 4. *Que les choses arrivent sans necessité par hazard.* MAL; ce qui arrive sans necessité, n'arrive pas pour cela par hazard, c'est à dire sans causes & raisons. 5. *Que nonobstant que Dieu prevoye qu'un évenement arrivera, il n'est pas necessaire qu'il arrive, Dieu prevoyant les choses non pas comme futures & comme dans leurs causes, mais comme presente.* Ici on commence BIEN, & l'on finit MAL. On a raison d'admettre la necessité de la consequence, mais on n'a point sujet ici de recourir à la question, comment l'avenir est present à Dieu : car la necessité de la consequence n'empêche point que l'evenement ou le consequent ne soit contingent en soi.

7. Nôtre Auteur croit que la doctrine ressuscitée par Arminius, ayant été favorisée en Angleterre par l'Archevêque Laud & par la Cour, & les promotions Ecclésiastiques considerables n'ayant été que pour ceux de

ce parti ; cela a contribué à la revolte qui a fait que l'Evêque & lui se sont rencontrez dans leur exil à Paris chez Mylord Newcastle & qu'ils sont entrez en dispute. Je ne voudrois pas approuver toutes les démarches de l'Archevêque Laud, qui avoit du merite, & peut-être aussi de la bonne volonté, mais qui paroit avoir trop poussé les Presbyteriens. Cependant on peut dire que les revolutions tant aux Pays-bas que dans la Grande Bretagne, sont venuës en partie de la trop grande intolerance des Rigides : & l'on peut dire que les défenseurs du Decret absolu ont été pour le moins aussi rigides que les autres, ayant opprimé leurs adversaires en Hollande par l'autorité du Prince Maurice, & ayant fomenté les revoltes en Angleterre contre le Roi Charles I. Mais ce sont les défauts des hommes & non pas ceux des dogmes : leurs adversaires ne les épargnent pas non plus, témoin la severité dont on a usé en Saxe contre Nicolas Crellius, & le procedé des Jesuites contre le parti de l'Evêque d'Ypres.

8. M. Hobbes remarque après Aristote, qu'il y a deux sources des argumens : la Raison & l'Autorité. Quant à la raison, il dit qu'il admet les raisons tirées des attributs de Dieu, qu'il appelle argumentatifs, dont les notions sont concevables ; mais il prétend qu'il y en a d'autres où l'on ne conçoit rien, & qui ne sont que des expressions par lesquelles

les nous prétendons l'honorer. Mais je ne voi pas comment on puisse honorer Dieu par des expressions qui ne signifient rien. Peut-être que chez M. Hobbes, comme chez Spinosa, Sagesse, bonté, Justice ne sont que fictions par rapport à Dieu & à l'univers; la cause primitive agissant, selon eux, par la necessité de sa puissance, & non par le choix de sa sagesse; sentiment dont j'ai assez montré la fausseté. Il paroit que M. Hobbes n'a point voulu s'expliquer assés, de peur de scandaliser les gens, en quoi il est loüable. C'est aussi pour cela, comme il le dit lui-même, qu'il avoit desiré qu'on ne publiât point ce qui s'étoit passé à Paris entre l'Evêque & lui. Il ajoute qu'il n'est pas bon de dire, qu'une action que Dieu ne veut point arrive; parce que c'est dire en effet que Dieu manque de pouvoir. Mais il ajoûte encore en même temps, qu'il n'est pas bon de dire le contraire, & de lui attribuer qu'il veut le mal, parce que cela n'est pas honorable, & qu'il semble que c'est l'accuser de peu de bonté. Il croit donc qu'en ces matieres la verité n'est pas bonne à dire; & il auroit raison, si la verité étoit dans les opinions paradoxes qu'il soutient; car il paroit en effet que suivant le sentiment de cet Auteur, Dieu n'a point de bonté, ou plutôt que ce qu'il appelle Dieu n'est rien que la nature aveugle de l'amas des choses materielles, qui agit selon

lon les loix mathematiques, suivant une necessité absoluë, comme les Atomes le font dans le Systeme d'Epicure. Si Dieu étoit comme les Grands sont quelque fois ici bas, il ne seroit point convenable de dire toutes les veritez qui le regardent : mais Dieu n'est pas comme un homme, dont il faut cacher souvent les desseins & les actions ; au lieu qu'il est toûjours permis & raisonnable de publier les conseils & les actions de Dieu, parce qu'elles sont toûjours belles & loüables. Ainsi les verités qui regardent la Divinité, sont toûjours bonnes à dire, au moins par rapport au scandale, & l'on a expliqué ce semble d'une maniere qui satisfait la raison, & ne choque point la pieté, comment il faut concevoir que la volonté de Dieu a son effet & concourt au peché, sans que sa sagesse ou sa bonté en souffrent.

9. Quant aux autorités tirées de la sainte Ecriture, M. Hobbes les partage en trois sortes; les unes, dit-il, sont pour moi, les autres sont neutres, & les troisiémes semblent être pour mon adversaire. Les passages qu'il croit favorables à son sentiment, sont ceux qui rapportent à Dieu la cause de nôtre volonté. Comme Gen. XLV. 5. où Joseph dit à ses freres : *Ne vous affligez point & n'ayez point de regret de ce que vous m'avez vendu pour être amené ici, puisque Dieu m'a envoyé devant vous pour la conservation de vôtre vie* : & vers. 8. *Vous ne*

m'avez pas amené ici, mais Dieu. Et Dieu dit Exod. VII. 3. *J'endurcirai le cœur de Pharaon.* Et Moyse dit, Deuter. II. 30. *Mais Sihon Roi de Hesbon ne voulut point nous laisser passer par son pays. Car l'Eternel ton Dieu avoit endurci son esprit, & roidi son cœur, afin de le livrer entre tes mains.* Et David dit de Simei, 2 Sam. XVI. 10. *Qu'il maudisse, car l'Eternel lui a dit, maudi David, & qui lui dira, pourquoi l'as tu fait?* Et 1. Rois XII. 15. *Le Roi* (Roboam) *n'ecouta point le peuple, car cela étoit conduit ainsi par l'Eternel.* Job. XII. 16. *C'est à lui qu'appartient tant celui qui s'egare, que celui qui le fait egarer.* v. 17. *Il met hors du sens les Juges.* v. 24. *Il ôte le cœur aux chefs des peuples, & il les fait errer dans les deserts.* v. 25. *Il les fait chanceler comme des gens qui sont yvres.* Dieu dit du Roy d'Assyrie, Esay. X. 6. *Je le depêcherai contre le peuple, afin qu'il fasse un grand pillage, & qu'il le rende foulé comme la boüe des ruës.* Et Jeremie dit, Jerem. X. 23. *Eternel, je connois que la voye de l'homme ne dépend pas de lui, & qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme qui marche d'adresser ses pas.* Et Dieu dit, Ezech. III. 20. *Si le juste se détourne de sa justice & commet l'iniquité, lorsque j'aurai mis la pierre d'achoppement devant lui, il mourra.* Et le Sauveur dit,

Jean

Jean VI. 44. *Nul ne peut venir à moi, si le Pere qui m'a envoyé ne le tire.* Et saint Pierre Act. II. 23. *Jesus ayant été livré par le conseil défini & par la providence de Dieu, vous l'avez pris.* Et Act. IV. 27. 28. *Herodes & Ponce Pilate avec les Gentils & les peuples d'Israël se sont assemblez, pour faire toutes les choses que ta main & ton conseil avoient auparavant determinées devoir être faites.* Et S. Paul Rom. IX. 16. *Ce n'est point du voulant ni du courant, mais de Dieu qui fait misericorde.* Et v. 18. *Il fait donc misericorde à celui à qui il veut, & il endurcit celui qu'il veut.* v. 19. *Mais tu me diras, pourquoi se plaint-il encore, car qui est-ce qui peut resister à sa volonté?* v. 20. *Mais plûtôt, ô homme qui es tu, toi qui conteste contre Dieu? La chose formée dira-t-elle à celui qui la formée, pourquoi m'as tu fait ainsi?* Et 1. Cor. IV. 7. *Qui est-ce qui met de la difference entre toi & un autre, & qu'as tu que tu n'ayes reçû?* Et 1. Cor. XII. 6. *Il y a diversité d'Operations, mais il y a un même Dieu qui opere toutes choses en tous.* Et Ephes. II. 10. *Nous sommes son ouvrage, étant créez en Jesus Christ à bonnes œuvres, que Dieu a preparées, afin que nous y marchions.* Et Philipp. II. 13. *C'est Dieu qui produit en vous & le vouloir & le parfaire selon*

son

m'avez pas amené ici, mais Dieu. Et Dieu dit Exod. VII. 3. *J'endurcirai le cœur de Pharaon.* Et Moyse dit, Deuter. II. 30. *Mais Sihon Roi de Hesbon ne voulut point nous laisser passer par son pays. Car l'Eternel ton Dieu avoit endurci son esprit, & roidi son cœur, afin de le livrer entre tes mains.* Et David dit de Simei, 2 Sam. XVI. 10. *Qu'il maudisse, car l'Eternel lui a dit, maudi David, & qui lui dira, pourquoi l'as tu fait?* Et 1. Rois XII. 15. *Le Roi* (Roboam) *n'ecouta point le peuple, car cela étoit conduit ainsi par l'Eternel.* Job. XII. 16. *C'est à lui qu'appartient tant celui qui s'egare, que celui qui le fait egarer.* v. 17. *Il met hors du sens les Juges.* v. 24. *Il ôte le cœur aux chefs des peuples, & il les fait errer dans les deserts.* v. 25. *Il les fait chanceler comme des gens qui sont yvres.* Dieu dit du Roy d'Assyrie, Esay. X. 6. *Je le depécherai contre le peuple, afin qu'il fasse un grand pillage, & qu'il le rende foulé comme la boüe des rüës.* Et Jeremie dit, Jerem. X. 23. *Eternel, je connois que la voye de l'homme ne dépend pas de lui, & qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme qui marche d'adresser ses pas.* Et Dieu dit, Ezech. III. 20. *Si le juste se détourne de sa justice & commet l'iniquité, lorsque j'aurai mis la pierre d'achoppement devant lui, il mourra.* Et le Sauveur dit,

Jean

Jean VI. 44. *Nul ne peut venir à moi, si le Pere qui m'a envoyé ne le tire.* Et saint Pierre Act. II. 23. *Jesus ayant été livré par le conseil défini & par la providence de Dieu, vous l'avez pris.* Et Act. IV. 27. 28. *Herodes & Ponce Pilate avec les Gentils & les peuples d'Israël se sont assemblez, pour faire toutes les choses que ta main & ton conseil avoient auparavant determinées devoir être faites.* Et S. Paul Rom. IX. 16. *Ce n'est point du voulant ni du courant, mais de Dieu qui fait misericorde.* Et v. 18. *Il fait donc misericorde à celui à qui il veut, & il endurcit celui qu'il veut.* v. 19. *Mais tu me diras, pourquoi se plaint-il encore, car qui est-ce qui peut resister à sa volonté?* v. 20. *Mais plûtôt, ô homme qui es tu, toi qui conteste contre Dieu? La chose formée dira-t-elle à celui qui la formée, pourquoi m'as tu fait ainsi?* Et 1. Cor. IV. 7. *Qui est-ce qui met de la difference entre toi & un autre, & qu'as tu que tu n'ayes reçû?* Et 1. Cor. XII. 6. *Il y a diversité d'Operations, mais il y a un même Dieu qui opere toutes choses en tous.* Et Ephes. II. 10. *Nous sommes son ouvrage, étant créez en Jesus Christ à bonnes œuvres, que Dieu a preparées, afin que nous y marchions.* Et Philipp. II. 13. *C'est Dieu qui produit en vous & le vouloir & le parfaire selon*

son

son bon plaisir. On peut ajouter à ces passages tous ceux qui font Dieu auteur de toute grace & de toutes les bonnes inclinations, & tous ceux qui disent que nous sommes comme morts dans le peché.

10. Voici maintenant les passages neutres selon M. Hobbes. Ce sont ceux où l'Ecriture sainte dit que l'homme a le choix d'agir s'il veut, ou de ne point agir s'il ne veut point. Par exemple, Deuter. XXX. 19. *Je prends aujourd'hui à témoin le ciel & la terre contre vous, que j'ai mis devant toi la vie & la mort : choisi donc la vie, afin que tu vives toi & ta posterité.* Et Jos. XXIV. 15. *Choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir.* Et Dieu dit à Gad le Prophete, 2 Sam. XXIV. 12. *Va dis à David : ainsi a dit l'Eternel : j'apporte trois choses contre toi. Choisi l'une des trois, afin que je te la fasse.* Et Esay. VII. 16. *Jusqu'à ce que l'enfant sçache rejetter le mal & choisir le bien.* Enfin les passages que M. Hobbes reconnoit paroitre contraires à son sentiment, sont tous ceux, où il est marqué que la volonté de l'homme n'est point conforme à celle de Dieu, comme Esay. V. 4. *Qu'y avoit-il plus à faire à ma vigne que je ne lui aye fait ? Pourquoi ai-je attendu qu'elle produisit des raisins, & elle a produit des grappes sauvages.* Et Jerem. XIX. 5. *Ils ont bâti de hauts lieux de Baal,*

pour bruler au feu leurs fils en holocaustes à Baal, ce que je n'ai point commandé, & dont je n'ai point parlé, & à quoi je n'ai jamais pensé. Et Osée XIII. 9. *O Israël ta destruction vient de toi, mais ton aide est en moi.* Et 1. Tim. II. 4. *Dieu veut que tous les hommes soient sauvez, & qu'ils viennent à la connoissance de la verité.* Il avouë pouvoir apporter quantité d'autres passages, comme ceux qui marquent que Dieu ne veut point l'iniquité, qu'il veut le salut du pécheur; & generalement tous ceux qui font connoître que Dieu commande le bien & défend le mal.

11. Il répond à ces passages, que Dieu ne veut pas toûjours ce qu'il commande, comme lorsqu'il commanda à Abraham de sacrifier son fils, & que sa volonté revelée n'est pas toûjours sa volonté pleine ou son decret, comme lorsqu'il revela à Jonas que Ninive periroit dans quarante jours. Il ajoûte aussi que lorsqu'il est dit que Dieu veut le salut de tous, cela signifie seulement que Dieu commande que tous fassent ce qu'il faut pour être sauvez: & que lorsque l'Ecriture dit que Dieu ne veut point le peché, cela signifie qu'il le veut punir. Et quant au reste, M. Hobbes le rapporte à des manieres de parler humaines. Mais on lui répondra, qu'il n'est pas digne de Dieu que sa volonté revelée soit

& créant des millions de creatures p
être malheureuses éternellement, &
sans autre vûë que celle de montrer sa
sance ; que cette opinion dis-je est ca
de rendre les hommes trés mauvais, &
si elle étoit reçûe, il ne faudroit point
tre diable dans le monde pour broüill
hommes entr'eux & avec Dieu, comm
serpent fit en faisant croire à Eve, que
lui défendant le fruit de l'arbre ne v
point son bien. M. Hobbes tache de
ce coup dans sa Duplique page 16
disant que la bonté est une partie du po
de Dieu, c'est à dire le pouvoir de se r
aimable. Mais c'est abuser des term
un faux fuyant, & confondre ce qu'
distinguer : & dans le fond, si Di
point en vûë le bien des creatures intell
tes, s'il n'a point d'autres principes
justice que son seul pouvoir, qui
produire ou arbitrairement ce que le h
lui presente, ou necessairement tout
se peut ; sans qu'il ait du choix fon
le bien : comment peut-on se la rend
mable ? C'est donc la doctrine ou
puissance aveugle, ou du pouvoir arb
qui détruit la pieté : car l'une détr
principe intelligent ou la providence de
l'autre lui attribuë des actions qui con
nent au mauvais principe. La justi
Dieu, dit M. Hobbes, page 161. n'est

que le pouvoia qu'il a & qu'il exerce
tribuant des benedictions & des afflic-
. Cette definition me surprend, ce
pas le pouvoir de les distribuer, mais
onté de les distribuer raisonnablement,
à dire la bonté guidée par la sagesse, qui
a justice de Dieu. Mais, dit-il, la
e n'est pas en Dieu comme dans un
me, qui n'est juste que par l'observation
oix faites par son superieur. M. Hobbes
mpe encore en cela, aussi bien que M.
ndorf qui l'a suivi; *la justice* ne dé-
point des loix arbitraires des supe-
s, mais des regles éternelles de la sa-
& de la bonté, dans les hommes aussi
qu'en Dieu. M. Hobbes prétend au
ie endroit que la sagesse qu'on attribuë
eu ne consiste pas dans une discussion
que du rapport des moyens aux fins,
dans un attribut incomprehensible
l'honorer. Il semble qu'il veut dire,
c'est un je ne sai quoi, attribué à un je
sai quoi, & même une qualité chime-
e donnée à une substance chimerique;
intimider & pour amuser les peuples
le culte qu'ils lui rendent. Car dans le
il est difficile que M. Hobbes ait une
e opinion de Dieu & de sa sagesse,
qu'il n'admet que des substances mate-
es. Si M. Hobbes étoit en vie, je n'au-
garde de lui attribuer des sentimens qui
pou-

lui pourroient nuire, mais il est difficile de l'en éxemter : il peut s'être ravisé dans la suite, car il est parvenu à un grand âge, ainsi j'espere que ses erreurs n'auront point été pernicieuses pour lui. Mais comme elles le pouroient être à d'autres, il est utile de donner des avertissemens à ceux qui liront un Auteur, qui d'ailleurs a beaucoup de merite, & dont on peut profiter en bien des manieres. Il est vrai que Dieu ne raisonne pas à proprement parler, en employant du temps comme nous pour passer d'une verité à l'autre : mais comme il comprend tout à la fois toutes les veritez & toutes leurs liaisons, il connoit toutes les conséquences, & il renferme éminemment en lui tous les raisonnemens que nous pouvons faire, & c'est pour cela même que sa sagesse est parfaite.

REMARQUES SUR LE LIVRE DE L'ORIGINE DU MAL

publié depuis peu en Angleterre.

1. C'Est domage que M. Bayle n'a vû que les *recensions* de ce bel Ouvrage qui se trouvent dans les journaux; car en le lisant lui même & en l'examinant comme il faut, il nous auroit fourni une belle occasion d'éclaircir plusieurs difficultez qui naissent & renaissent comme la teste de l'hydre, dans une matiere où il est aisé de se broüiller, quand on n'a pas en vûë tout le systeme, & quand on ne se donne pas la peine de raisonner avec rigueur. Car il faut savoir que la rigueur du raisonnement fait dans les matieres qui passent l'imagination, ce que les figures font dans la Geometrie; puisqu'il faut toûjours quelque chose qui puisse fixer l'attention, & rendre les méditations liées. C'est pourquoi lorsque *ce Livre Latin*, plein de savoir & d'elegance, *imprimé premiérement à Londres, & puis réimprimé à Breme*, m'est tombé entre les mains; j'ai jugé que la

dignité de la matiere & le merite de l'Auteur exigeoient des considerations que même des lecteurs me pouroient demander ; puisque nous ne sommes de même sentiment que dans la moitié du sujet. En effet l'Ouvrage contenant cinq chapitres, & le cinquiéme avec l'Appendice égalant les autres en grandeur, j'ai remarqué que les quatre premiers, où il s'agit du mal en general, & du mal physique en particulier, s'accordent assez avec mes principes (quelques endroits particuliers exceptez) & qu'ils developpent même quelquefois avec force & avec éloquence quelques points où je n'avois fait que toucher, parce que M. Bayle n'y avoit point insisté. Mais le cinquiéme chapitre avec ses sections (dont quelques unes égalent des chapitres entiers) parlant de la liberté & du mal moral qui en dépend, est bâti sur des principes opposez aux miens, & même souvent à ceux de Monsieur de Bayle, s'il y avoit moyen de lui en attribuer de fixes. Car ce cinquiéme chapitre tend à faire voir (si cela se pouvoit) que la veritable liberté dépend d'une indifference d'équilibre, vague, entiere & absolue ; ensorte qu'il n'y ait aucune raison de se déterminer anterieure à la détermination, ni dans celui qu'il choisit, ni dans l'objet ; & qu'on n'elise pas ce qui plaît, mais qu'en élisant sans sujet, en fasse plaire ce qu'on élit.

2. Ce

2. Ce principe d'une election sans cause & sans raison, d'une election, dis-je, dépouillée du but de la sagesse & de la bonté est consideré par plusieurs comme le grand privilege de Dieu & des substances intelligentes, & comme la source de leur liberté, de leur satisfaction, de leur morale & de leur bien ou mal. Et l'imagination de se pouvoir dire indépendant, non seulement de l'inclination, mais de la raison même en dedans, & du bien ou du mal au dehors, est peinte quelquefois de si belles couleurs, qu'on la pouroit prendre pour la plus excellente chose du monde; & cependant ce n'est qu'une imagination creuse, une supression des raisons du caprice dont on se glorifie. Ce qu'on prétend est impossible, mais s'il avoit lieu, il seroit nuisible. Ce caractere imaginaire pouroit être attribué à quelque Don Juan dans un Festin de Pierre, & même quelque homme Romanesque pouroit en affecter les apparences & se persuader qu'il en a l'éfet: mais il ne se trouvera jamais dans la nature une election où l'on ne soit porté par la representation anterieure du bien & du mal, par des inclinations ou par des raisons; & j'ai toûjours défié les défenseurs de cette indifference absolue d'en montrer un exemple. Cependant si je traite d'imaginaire cette election, où l'on se détermine par rien, je n'ai garde de traiter les défenseurs de cette suposition,

& furtout nôtre habile Auteur, de chimeriques. Les Peripateticiens enseignent quelques opinions de cette nature; mais ce seroit la plus grande injustice du monde de vouloir mépriser pour cela un Occam, un Suisset, un Cesalpin, un Conrigius, qui soûtenoient encore quelques sentimens de l'Ecole, qu'on a reformez aujourd'hui.

3. Un de ces sentimens, mais ressuscité & introduit par la basse Ecole, & dans l'âge des chimeres, est l'indifference vague dans les Elections, ou le hazard réel, imaginé dans les Ames; comme si rien nous donnoit de l'inclination, lorsqu'on ne s'en apperçoit pas distinctement; & comme si un effet pouvoit être sans causes, lorsque ces causes sont imperceptibles; c'est à peu prés comme quelques uns ont nié les corpuscules insensibles, parce qu'ils ne les voyent point. Mais comme les Philosophes modernes ont réformé les sentimens de l'Ecole, en montrant selon les *loix de la nature corporelle*, qu'un corps ne sauroit être mis en mouvement que par le mouvement d'un autre qui le pousse: de même il faut juger que nos Ames (en vertu des *loix de la nature spirituelle*) ne sauroient être mûës que par quelque raison du Bien ou du Mal; lors même que la connoissance distincte n'en sauroit être démêlée, à cause d'une infinité de petites perceptions qui nous rendent quelques fois joyeux, chagrins & differem-

differemment disposez, & nous font plus goûter une chose que l'autre, sans qu'on puisse dire pourquoi. Platon, Aristote & même Thomas d'Aquin, Durand & autres Scholastiques des plus solides, raisonnent là dessus comme le commun des hommes, & comme des gens non prévenus ont toûjours fait. Ils mettent la liberté dans l'usage de la raison & des inclinations qui font choisir ou rebuter les objets; & ils prennent pour constant, que nôtre volonté est portée à ses elections par les biens ou les maux, vrais ou apparents, qu'on conçoit dans les objets. Mais enfin quelques Philosophes un peu trop subtils ont tiré de leur alembic une notion inexplicable d'une election indépendante de quoi que ce soit, qui doit faire merveille pour resoudre toutes les difficultez. Mais elle même donne d'abord dans une des plus grandes en choquant le grand principe du raisonnement, qui nous fait toujours supposer que rien ne se fait sans quelque cause ou raison suffisante. Comme l'Ecole oublioit souvent l'application de ce grand principe en admettant certaines qualités occultes primitives, il ne faut point s'étonner si cette fiction de l'indifference vague y a trouvé de l'applaudissement, & si même des excellens hommes en ont été imbus. Nôtre Auteur, desabusé d'ailleurs de beaucoup d'erreurs de l'Ecole vulgaire, donne encore dans cette fiction,

mais il est sans doute un des plus habiles qui l'ait encore soutenue.

Si Pergama dextrâ
Defendi possent, etiam hâc defensa fuissent.

Il lui donne le meilleur tour possible, & ne la montre que de son beau côté. Il fait dépoüiller la spontaneïté & la raison de leurs avantages, & les donne tous à l'indifference vague ; ce n'est que par cette indifference qu'on est actif, qu'on resiste aux passions, qu'on se plaît à son choix, qu'on est heureux, & il semble qu'on seroit miserable, si quelque heureuse necessité nous obligeoit à bien choisir. Nôtre Auteur avoit dit de belles choses sur l'origine & sur les raisons des maux naturels : il n'avoit qu'à appliquer les mêmes principes au mal moral ; d'autant qu'il juge lui même que le mal moral devient un mal par les maux physiques qu'il cause ou tend à causer. Mais je ne sai comment il a crû que ce seroit dégrader Dieu & les hommes, s'ils devoient être assujettis à la raison ; qu'ils en deviennent tous passifs, & ne seroient point contens d'eux mêmes ; enfin que les hommes n'auroient rien à opposer aux malheurs qui leur viennent de dehors, s'ils n'avoient en eux ce beau privilege de rendre les choses bonnes ou tolerables en les choisissant, & de changer tout en or par l'attouchement de cette faculté surprenante.

4.

4. Nous l'éxaminerons plus distinctement dans la suite ; mais il sera bon de profiter auparavant des excellentes pensées de nôtre auteur sur la nature des choses, & sur les maux naturels ; d'autant qu'il y a quelques endroits où nous pourrons aller un peu plus avant : nous entendrons mieux aussi par ce moyen toute l'œconomie de son systeme. *Le chapitre premier* contient les principes. L'Auteur appelle *substance* un être dont la notion ne renferme point l'éxistence d'un autre. Je ne sai s'il y en a de tels parmi les creatures à cause de la liaison des choses ; & l'éxemple d'un flambeau de cire n'est point l'éxemple d'une substance, non plus que le seroit celui d'un essain d'abeilles. Mais on peut prendre les termes dans un sens étendu. Il observe fort bien, qu'après tous les changemens de la *Matiere*, & après toutes les qualitez dont elle peut être dépoüillée, il reste l'étenduë, la mobilité, la divisibilité & la resistance. Il explique aussi la nature des *Notions*, & donne à entendre que les *universaux* ne marquent que les ressemblances qui sont entre les *individus* ; que nous ne concevons *par idées*, que ce qui est connu par une sensation immediate, & que le reste ne nous est connu que par des rapports à ces idées. Mais lorsqu'il accorde que nous n'avons point d'idée de Dieu, de l'Esprit, de la Substance, il ne paroit pas avoir assés observé

que nous appercevons immédiatement de la Substance & de l'Esprit, en nous appercevant de nous mêmes ; & que l'idée de Dieu est dans la nôtre par la suppression des limites de nos perfections, comme l'étenduë prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe. Il a raison aussi de soutenir que nos *idées* simples au moins sont *innées*, & de rejetter *la Table rase* d'Aristote & de M. Lock; mais je ne saurois lui accorder que nos idées n'ont gueres plus de rapport aux choses, que les paroles poussées dans l'air, ou que les Ecritures tracées sur le papier en ont à nos idées; & que les rapports des sensations sont arbitraires & *ex instituto*, comme les significations des mots. J'ai déja marqué ailleurs pourquoi je ne suis point en cela d'accord avec nos Cartesiens.

5. Pour passer jusqu'à la *la cause premiere*, l'Auteur cherche *un Criterion*, une marque de la verité ; & il la fait consister dans cette force par laquelle nos propositions internes, lorsqu'elles sont évidentes, obligent l'entendement à leur donner son consentement; c'est par là, dit-il, que nous ajoûtons foi aux sens; & il fait voir que la marque des Cartesiens, savoir une perception claire & distincte, a besoin d'une nouvelle marque pour faire discerner ce qui est clair & distinct, & que la convenance ou la disconvenance des idées (ou plûtôt des termes comme on parloit autrefois)

trefois) peut encore être trompeuse, parce qu'il y a des convenances réelles & apparentes. Il paroit reconnoitre même, que la force interne qui nous oblige à donner nôtre *assentiment*, est encore sujet à caution, & peut venir des préjugez enracinez. C'est pourquoi il avoue que celui qui fourniroit un autre *Criterion*, auroit trouvé quelque chose de fort utile au genre humain. J'ai tâché d'expliquer ce *Criterion* dans un petit Discours sur la verité & sur les idées, publié en 1684. & quoique je ne me vante point d'y avoir donné une nouvelle découverte, j'espere avoir dévelopé des choses qui n'étoient connuës que confusément. Je distingue entre les Veritez de Fait & les Veritez de raison. Les Veritez de Fait ne peuvent être verifiées que par leur confrontation avec les Veritez de raison, & par leur reduction aux perceptions immédiates qui sont en nous, & dont saint Augustin & M. des Cartes ont fort bien reconnu qu'on ne sauroit douter; c'est à dire, nous ne saurions douter que nous pensons, & même que nous pensons telles ou telles choses. Mais pour juger si nos apparitions internes ont quelque réalité dans les choses, & pour passer des pensées aux objets; mon sentiment est qu'il faut considerer, si nos *perceptions* sont bien liées entr'elles & avec d'autres que nous avons euës: ensorte que les Regles des Mathematiques & autres

Veritez de raison y ayent lieu : en ce cas on doit les tenir pour réelles, & je croi que c'est l'unique moyen de les distinguer des imaginations, des songes & des visions. Ainsi la verité des choses hors de nous ne sauroit être reconnuë que par la liaison des phenomenes. Le *Criterion* des Veritez de Raison, ou qui viennent des *Conceptions*, consiste dans un usage éxact des regles de la logique. Quant aux Idées ou *Notions*, j'appelle *Réelles* toutes celles dont la possibilité est certaine, & les *Definitions* qui ne marquent point cette possibilité, ne sont que *Nominales*. Les Geometres versez dans une bonne Analyse, savent la difference qu'il y a en cela entre les proprietez par lesquelles on peut définir quelque ligne ou figure. Nôtre habile Auteur n'est pas allé si avant peut-être ; on voit cependant par tout ce que nous venons de rapporter de lui ci-dessus & par ce qui suit, qu'il ne lui manque point de profondeur ni de meditation.

6. Après cela il va examiner si le mouvement, la matiere & l'espace viennent d'eux mémes, & pour cet effet il considere s'il y a moyen de concevoir qu'ils n'existent point ; & il remarque ce privilege de Dieu, qu'aussi tôt qu'on suppose qu'il existe, il faut admettre qu'il existe necessairement. C'est un corollaire d'une remarque que j'ai faite dans le petit discours cité ci-dessus, savoir, qu'aussi

tôt

tôt qu'on admet que Dieu eſt poſſible, il faut admettre qu'il exiſte neceſſairement. Or auſſitôt qu'on admet que Dieu exiſte, on admet qu'il eſt poſſible: Donc auſſi tôt qu'on admet que Dieu exiſte, il faut admettre qu'il exiſte neceſſaire. Or ce privilege n'appartient pas aux trois choſes dont nous venons de parler. L'Auteur juge auſſi particuliérement du mouvement, qu'il ne ſuffit point de dire avec M. Hobbes, que le mouvement preſent vient d'un mouvement anterieur, & celui-ci encore d'un autre, & ainſi à l'infini. Car, remontez tant qu'il vous plaira, vous n'en ſerez pas plus avancé, pour trouver la raiſon qui fait qu'il y a du mouvement dans la matiere. Il faut donc que cette raiſon ſoit au dehors de cette ſuite; & quand il y auroit un mouvement éternel, il demanderoit un moteur éternel; comme les rayons du ſoleil quand ils ſeroient éternels avec le ſoleil, ne laiſſeroient pas d'avoir leur cauſe éternelle dans le ſoleil. Je ſuis bien aiſe de rapporter ces raiſonnemens de nôtre habile Auteur, afin qu'on voye de quelle importance eſt ſelon lui-même *le principe de la raiſon ſuffiſante*. Car, s'il eſt permis d'admettre quelque choſe dont on reconnoit qu'il n'y a aucune raiſon, il ſera facile à un Athée de ruiner cet argument, en diſant qu'il n'eſt point neceſſaire qu'il y ait une raiſon ſuffiſante de l'éxiſtence du mouvement. Je

ne veux point entrer dans la discussion de la realité & de l'éternité de l'espace, de peur de me trop eloigner de nôtre sujet. Il suffit de rapporter que l'Auteur juge qu'il peut être aneanti par la Puissance Divine, mais tout entier & non par parties; & que nous pourrions exister seuls avec Dieu, quand il n'y auroit ni espace ni matiere, puisque nous ne renfermons point en nous la notion de l'existence des choses externes. Il donne aussi à considerer, que dans les sensations des sons, des odeurs & des saveurs, l'idée de l'espace n'est point renfermée. Mais quelque jugement qu'on fasse de l'espace, il suffit qu'il y a un Dieu cause de la matiere & du mouvement, & enfin de toutes choses, L'Auteur croit que nous pouvons raisonner de Dieu comme un aveugle né raisonneroit de la lumiere. Mais je tiens qu'il y a quelque chose de plus en nous, car nôtre lumiere est un rayon de celle de Dieu. Après avoir parlé de quelques attributs de Dieu, l'Auteur reconnoit que Dieu agit pour une fin qui est la communication de sa bonté, & que ses ouvrages sont bien disposez. Enfin il conclut ce chapitre comme il faut, en disant que Dieu creant le monde a eu soin de lui donner la plus grande convenance des choses, la plus grande commodité des êtres doüez de sentiment, & la plus grande compatibilité des

appe

appetits, qu'une puissance, sagesse & bonté infinies & combinées pouvoient produire: & il ajoute que s'il y est resté neanmoins quelque mal, il faut juger que ces perfections Divines infinies ne pouvoient (j'aimerois mieux dire ne devoient) point l'en ôter.

7. *Le chapitre II.* fait l'anatomie du mal. Il le divise comme nous en metaphysique, physique & moral. Le mal metaphysique est celui des imperfections; le mal physique consiste dans les couleurs & autres incommoditez semblables; & le mal moral dans les pechez. Tous ces maux se trouvent dans l'ouvrage de Dieu; & Lucrece en a conclu qu'il n'y a point de providence, & il a nié que le monde puisse être un effet de la Divinité,

Naturam rerum divinitus esse creatam.

parce qu'il y a tant de fautes dans la nature des choses,

quoniam tantâ stat prædita culpâ.

D'autres ont admis deux principes, l'un bon, l'autre mauvais; & il y a eu des gens qui ont crû la difficulté insurmontable, en quoi nôtre Auteur paroit avoir eu M. Bayle en vûë. Il espere de montrer dans son Ouvrage que ce n'est point un nœud Gordien qui ait besoin d'être coupé; & il a raison de dire que la puissance, la sagesse & la bonté de

Dieu ne seroient point infinies & parfaites dans leur exercice, si ces maux avoient été bannis. Il commence par le mal d'imperfection dans *le Chap. III.* & remarque après S. Augustin, que les creatures sont imparfaites puisqu'elles sont tirées du néant; au lieu que Dieu produisant une substance parfaite de son propre fonds, en auroit fait un Dieu; ce qui lui donne occasion de faire une petite disgression contre les Sociniens. Mais quelqu'un dira, pourquoi Dieu ne s'est-il point abstenu de la production des choses plûtôt que d'en faire d'imparfaites? L'Auteur repond fort bien que l'abondance de la bonté de Dieu en est la cause. Il a voulu se communiquer aux dépens d'une delicatesse que nous imaginons en Dieu, en nous figurant que les imperfections le choquent. Ainsi il a mieux aimé qu'il y eût l'imparfait que le rien. Mais on auroit pû ajoûter que Dieu a produit en éfet tout le plus parfait qui se pouvoit, & dont il a eu sujet d'être pleinement content, les imperfections des parties servant à une plus grande perfection dans l'entier. Aussi remarque-t'on un peu après que certaines choses pouvoient être mieux faites, mais non pas sans d'autres incommoditez nouvelles, & *peut-être* plus grandes. Ce peut-être pouvoit être omis: l'Auteur aussi posant pour certain, & avec raison, à la fin du chapitre, *qu'il est de la bonté infinie de choi-*

choisir le meilleur, il en a pû tirer cette consequence un peu auparavant, que les choses imparfaites seront jointes aux plus parfaites, lorsqu'elles n'empêcheront point qu'il y ait des dernieres tout autant qu'il se peut. Ainsi les corps ont été créez aussi-bien que les esprits, puisque l'un ne fait point d'obstacles à l'autre, & l'ouvrage de la matiere n'a pas été indigne du grand Dieu, comme ont crû quelques heretiques qui ont attribué cet ouvrage à un certain Demogorgon.

8. Venons au *Mal Physique* dont il est parlé dans *le Chapitre IV*. Nôtre celebre Auteur, après avoir remarqué que mal metaphysique, c'est à dire l'imperfection, vient du neant, juge que le mal physique, c'est à dire l'incommodité, vient de la matiere, ou plûtôt de son mouvement; car sans le mouvement la matiere feroit inutile; & même il faut qu'il y ait de la contrarieté dans ces mouvemens; autrement si le tout alloit ensemble du méme côté, il n'y auroit point de varieté ni de generation. Mais les mouvemens qui font les generations, font aussi les corruptions, puisque de la varieté des mouvemens naît le choq des corps par lesquels ils se font souvent dissipez & détruits. Cependant l'Auteur de la nature, pour rendre les corps plus durables, les a distribuez en *systemes*, dont ceux que nous connoissons sont composez de globes lumineux & opaques,

d'une

d'une maniere si belle & si propre à faire connoitre & admirer ce qu'ils renferment, que nous ne saurions rien concevoir de plus beau. Mais le comble de l'ouvrage étoit la structure des animaux, afin qu'il y eût par tout des animaux capables de connoissance,

Ne regio foret ulla suis animalibus orba.

Nôtre judicieux auteur croit que l'air, & même l'*éther* le plus pur ont leurs habitans aussi-bien que l'eau & la terre; mais quand il y auroit des endroits sans animaux, ces endroits pouroient avoir des usages necessaires pour d'autres endroits qui sont habitez, comme par éxemple les montagnes qui rendent la surface de nôtre globe inégale, & quelquefois deserte & sterile, sont utiles pour la production des rivieres & des vents: & nous n'avons point sujet de nous plaindre des sables & des marais, puisqu'il y a tant d'endroits qui restent encore à cultiver. Outre qu'il ne faut point s'imaginer que tout soit fait pour l'homme seul; & l'Auteur est persuadé, non seulement qu'il y a des esprits purs, mais aussi qu'il y a des animaux immortels, aprochans de ces esprits, c'est à dire des animaux, dont les ames soient jointes à une matiere étherienne & incorruptible, Mais il n'en est pas de même des animaux dont le corps est terrestre, composé de tuyaux & de fluides qui y circulent, & dont le mouvement

vement cesse par la rupture des vaisseaux ; ce qui fait croire à l'Auteur que l'immortalité accordée à Adam, s'il avoit été obéïssant, n'a pas été un éfet de sa nature, mais de la grace de Dieu.

9. Or il étoit nécessaire pour la conservation des animaux corruptibles, qu'ils eussent des marques qui leur fissent connoitre le danger present, & leur donnassent l'inclination de l'éviter. C'est pourquoi ce qui est sur le point de causer une grande lesion, doit causer la douleur auparavant, qui puisse obliger l'animal à des éforts capables de repousser ou de fuir la cause de cette incommodité, & de prévenir un plus grand mal. L'horreur de la mort sert aussi à l'éviter : car si elle n'étoit pas si laide, & si les solutions de la continuité n'étoient point si douloureuses, bien souvent les animaux ne se soucieroient point de perir ou de laisser les parties de leur corps, & les plus robustes auroient de la peine à subsister un jour entier.

Dieu a donné aussi la faim & la soif aux animaux, pour les obliger de se nourir & de s'entretenir en remplaçant ce qui s'use & s'en va insensiblement. Ces apetits servent aussi pour les porter au travail, afin d'acquerir une nouriture convenable à leur constitution & propre à leur donner de la vigueur. Il a même été trouvé necessaire par l'Auteur des choses, qu'un animal bien souvent servît de nou-

nouriture à un autre, ce qui ne le rend gueres plus malheureux, puisque la mort causée par les maladies a coutume d'être autant & plus douloureuse qu'une mort violente, & ces animaux sujets à être la proye des autres, n'ayant point la prévoyance ni le soin de l'avenir, n'en vivent pas moins en repos lorsqu'ils sont hors de danger.

Il en est de même des inondations, des tremblemens de terre, des coups de foudre & d'autres desordres que les bêtes brutes ne craignent point, & que les hommes n'ont point sujet de craindre ordinairement, puisqu'il y en a peu qui en soufrent.

10. L'Auteur de la Nature a recompensé ces maux & autres qui n'arrivent que rarement par mille commoditez ordinaires & continuelles. La faim & la soif augmentent *le plaisir* qu'on trouve en prenant de la nouriture. Le travail moderé est un exercice agréable des puissances de l'animal; & le sommeil est encore agreable d'une maniere toute oposée en rétablissant les forces par le repos. Mais un des plaisirs les plus vifs est celui qui porte les animaux à la propagation. Dieu ayant pris soin de procurer que les especes fussent immortelles, puisque les individus ne le sauroient être ici bas, il a voulu aussi que les animaux eussent une grande tendresse pour leurs petits jusqu'à s'exposer pour leur conservation.

De

De *la douleur* & de *la volupté* naissent *la crainte* & *la cupidité* & les autres *passions* utiles ordinairement, quoiqu'il arrive par accident qu'elles tournent quelquefois au mal : il en faut dire autant des poisons, des maladies epidemiques & d'autres choses nuisibles, c'est à dire que ce sont des suites indispensables d'un systeme bien conçû. Pour ce qui est *de l'ignorance & des erreurs*, il faut considerer que les creatures les plus parfaites ignorent beaucoup sans doute, & que les connoissances ont coutume d'être proportionnées aux besoins. Cependant il est necessaire qu'on soit sujet à des cas qui ne sauroient être prévûs, & ces sortes d'accidens sont inevitables. Il faut souvent qu'on se trompe dans son jugement, parce qu'il n'est point toûjours permis de le suspendre jusqu'à une discussion exacte. Ces inconveniens sont inseparables du systeme des choses : il faut qu'elles se ressemblent bien souvent dans une certaine situation, & que l'une puisse être prise pour l'autre. Mais les les erreurs inévitables ne sont pas les plus ordinaires ni les plus pernicieuses. Celles qui nous causent le plus de mal ont coutume de venir de nôtre faute, & par consequent on auroit tort de prendre sujet des maux naturels de s'ôter la vie, puisqu'on trouve que ceux qui l'ont fait y ont été portez ordinairerement par des maux volontaires.

11. Après tout, on trouve que tous maux dont nous avons parlé, viennent par accident de bonnes causes ; & il y a lieu de juger par tout ce que nous connoissons de tout ce que nous ne connoissons pas, qu'on n'auroit pû les retrancher sans tomber dans des inconveniens plus grands. Et pour le mieux reconnoitre, l'Auteur nous conseille de concevoir le monde comme un grand bâtiment.

Il faut qu'il y ait non seulement des apartemens, des sales des galeries, des jardins, des grottes, mais encore la cuisine, la cave, la bassecour, des étables & des égoûts. Ainsi il n'auroit pas été à propos de ne faire que des soleils dans le monde, ou de faire une terre toute d'or & de diamans, mais qui n'auroit point été habitable. Si l'homme avoit été tout œil ou toute oreille, il n'auroit point été propre à se nourir. Si Dieu l'avoit fait sans passions, il l'auroit fait stupide : & s'il l'avoit voulu faire sans erreur, il auroit falu le priver des sens ou le faire sentir autrement que par des organes, c'est à dire, il n'y auroit point eu d'homme. Nôtre savant Auteur remarque ici un sentiment que des histoires sacrées & profanes paroissent enseigner, savoir, que les bêtes feroces, les plantes venimeuses & autres natures qui sont nuisibles, ont été armées contre nous par le peché. Mais comme il ne raisonne ici que suivant les principes de la raison, il met à part ce que la revelation

peut

peut enſeigner. Il croit cependant qu'Adam n'auroit été exemté des maux naturels (s'il avoit été obéiſſant) qu'en vertu de la grace divine & d'un pacte fait avec Dieu, & que Moyſe ne marque expreſſément qu'environ ſept éfets du premier peché. Ces éfets ſont :

1. La revocation du don gracieux de l'immortalité.

2. La ſterilité de la terre qui ne devoit plus être fertile par elle-même qu'en herbes mauvaiſes ou peu utiles.

3. Le travail rude qu'il faudroit employer pour ſe nourir.

4. L'aſſujettiſſement de la femme à la volonté du mari.

5. Les douleurs de l'enfantement.

6. L'inimitié entre l'homme & le ſerpent.

7. Le banniſſement de l'homme du lieu delicieux où Dieu l'avoit placé.

Mais il croit que pluſieurs de nos maux viennent de la neceſſité de la matiere ; ſur tout depuis la ſouſtraction de la grace ; outre qu'il ſemble à l'Auteur qu'après nôtre exil l'immortalité nous ſeroit à charge, & que c'eſt-peut-être plus pour nôtre bien que pour nous punir, que l'arbre de la vie nous eſt venu inacceſſible. Il y a par ci par là quelque choſe à dire, mais le fond du diſcours de l'Auteur ſur l'origine des maux eſt plein de bonnes & ſolides reflexions dont j'ai jugé à propos de profiter. Maintenant il faudra venir au ſujet qui

qui eſt en controverſe entre nous, c'eſt à dire, à l'explication de la nature de la LIBERTÉ.

12. Le ſavant Auteur de cet Ouvrage de l'origine du mal, ſe propoſant d'expliquer celle du mal moral dans *le cinquiéme Chap.* qui fait la moitié de tout le livre, croit qu'elle eſt toute differente de celle du mal phyſique, qui conſiſte dans l'imperfection inévitable des creatures. Car, comme nous verrons tantôt, il lui paroit que le mal moral vient plûtôt de ce qu'il appelle une perfection, & que la creature a commun, ſelon lui, avec le Createur, c'eſt à dire, dans le pouvoir de choiſir ſans aucun motif & ſans aucune cauſe finale ou impulſive. C'eſt un paradoxe bien grand de ſoutenir, que la plus grande imperfection, c'eſt à dire le peché, vienne de la perfection même; mais ce n'eſt pas une moindre paradoxe, de faire paſſer pour une perfection la choſe du monde la moins raiſonnable, dont l'avantage ſeroit d'être privilegiée contre la raiſon. Et dans le fond, bien loin que ce ſoit montrer la ſource du mal moral, c'eſt vouloir qu'il n'y en ait aucune. Car ſi la volonté ſe determine ſans qu'il y ait rien ni dans la perſonne qui choiſit, ni dans l'objet qui eſt choiſi, qui puiſſe porter au choix; il n'y aura aucune cauſe ni raiſon de cette election; & comme le mal moral conſiſte dans le mauvais choix, c'eſt avoüer que le mal moral n'a point de ſource du tout. Ainſi dans

dans les regles de la bonne metaphysique, il faudroit qu'il n'y eut point de mal moral dans la nature; & aussi par la même raison il n'y auroit point de bien moral non plus, & toute la moralité seroit détruite. Mais il faut écouter nôtre habile Auteur, à qui la subtilité d'un sentiment soutenu par des philosophes celebres dans l'ecole, & les ornemens qu'il a ajoûtez lui-même par son esprit & par son éloquence, ont caché les grands inconveniens qu'il renferme. En expliquant l'*état de la Question*, il partage les Auteurs en deux partis: les uns, dit-il, se contentent de dire que la liberté de la volonté est exemte de la contrainte externe; & les autres soutiennent qu'elle est encore exemte de la necessité interne. Mais cette explication ne sufit pas, à moins qu'on distingue la necessité absoluë & contraire à la moralité, de la necessité hypothetique & de la necessité morale, comme nous l'avons déjà expliqué en plusieurs endroits.

13. *La Section premiére de ce Chapitre* doit faire connoitre la nature des Elections. L'Auteur expose premiérement le sentiment de ceux qui croyent que la volonté est portée par le jugement de l'entendement, ou par des inclinations anterieures des appetits, à se déterminer pour le parti qu'elle prend. Mais il mêle ces auteurs avec ceux qui soutiennent que la volonté est portée à la resolution par

une

une neceſſité abſoluë, & qui prétendent que la perſonne qui veut n'a aucun pouvoir ſur les volitions; c'eſt à dire qu'il mêle un Thomiſte avec un Spinoſiſte. Il ſe ſert des aveux & des declarations odieuſes de M. Hobbes & de ſes ſemblables, pour en charger ceux qui en ſont infiniment eloignez & qui prennent grand ſoin de les refuter, & il les en charge, parce qu'ils croyent, comme M. Hobbes & comme tout le monde (quelques Docteurs exceptez qui s'envelopent dans leurs propres ſubtilitez) que la volonté eſt mûë par la repreſentation du bien & du mal: d'où il leur impute qu'il n'y a donc point de contingence, & que tout eſt lié par une neceſſité abſoluë. C'eſt aller bien vite en raiſonnement; cependant il ajoute encore qu'à proprement parler il n'y aura point de mauvaiſe volonté, puiſqu'ainſi tout ce qu'on y pouroit treuver à redire, ſeroit le mal qu'elle peut cauſer; ce qui, dit-il, eſt eloigné de la notion commune, le monde blamant les méchans, non parce qu'ils nuiſent, mais parce qu'ils nuiſent ſans neceſſité. Il tient ainſi, que les méchans ſeroient ſeulement malhûreux & nullement coupables; qu'il n'y auroit point de diference entre le mal phyſique & le mal moral, puiſque l'homme lui-même ne ſeroit pas la vraie cauſe d'une action qu'il ne pouvoit éviter; que les malfaicteurs ne feroient point blamez ni maltraitez, parce qu'ils le meritent, mais

parce

parceque cela peut détourner les gens du mal; & que ce seroit pour cette raison seulement qu'on gronderoit un fripon & non pas un malade, parceque les reproches & les menaces peuvent corriger l'un & ne peuvent point guerir l'autre; que les châtimens, suivant cette doctrine, n'auroient pour but que l'empêchement du mal futur, sans quoi la seule consideration du mal déjà fait ne sufiroit pas pour punir; & que de même la reconnoissance auroit pour but unique de procurer un bienfait nouveau, sans quoi la seule consideration du bienfait passé n'en fourniroit point une raison sufisante. Enfin l'Auteur croit que si cette doctrine qui dérive de la resolution de la volonté, de la representation du bien & du mal, étoit veritable, il faudroit desesperer de la felicité humaine, puisqu'elle ne seroit pas en nôtre pouvoir, & dépendroit des choses qui sont hors de nous. Or il n'y a pas lieu d'esperer que les choses de dehors se réglent & s'accordent suivant nos souhaits, il nous manquera toujours quelque chose, & il y aura toujours quelque chose de trop. Toutes ces consequences ont lieu selon lui encore contre ceux qui croyent que la volonté se détermine suivant le dernier jugement de l'entendement, opinion qu'il croit dépoüiller la volonté de son droit & rendre l'ame toute passive. Et cette accusation va contre une infinité d'Auteurs graves & aprouvez, qui

sont

sont mis ici dans la même classe avec M. Hobbes & Spinosa, & avec quelques autres Auteurs reprouvez, dont la doctrine est jugée odieuse & insuportable.

Pour moi, je n'oblige point la volonté de suivre toujours le jugement de l'entendement, parce que je distingue ce jugement des motifs qui viennent des perceptions & inclinatifs insensibles. Mais je tiens que la volonté suit toujours la plus avantageuse representation, distincte ou confuse du bien & du mal, qui resulte des raisons, passions & inclinations, quoiqu'elle puisse aussi trouver des motifs pour suspendre son jugement. Mais c'est toujours par motifs qu'elle agit.

14. Il faudra répondre à ces objections contre nôtre sentiment; avant que de passer à l'établissement de celui de l'Auteur. L'origine de la méprise des adversaires vient de ce qu'on confond une consequence necessaire par une necessité absoluë, dont le contraire implique contradiction, avec une consequence qui n'est fondée que sur des veritez de convenance, & qui ne laisse pas de réussir; c'est à dire, qu'on confond ce qui dépend du principe de contradiction, qui fait les veritez necessaires & indispensables, avec ce qui dépend du principe de la raison sufisante qui a lieu encore dans les veritez contingentes. J'ai déja donné ailleurs cette remarque, qui est une des plus importantes de la Philosophie,

en

[redacted]

en faisant considerer qu'il y a *deux grands principes*, savoir *celui des identiques* ou de la contradiction, qui porte que de deux énonciations contradictoires, l'une est vraie, & l'autre fausse; & *celui de la raison suffisante*, qui porte qu'il n'y a point d'énonciation veritable, dont celui qui auroit toute la connoissance necessaire pour l'entendre parfaitement ne pourroit voir la raison L'un & l'autre principe doit avoir lieu non-seulement dans les veritez necessaires, mais encore dans les contingentes, & il est necessaire même que ce qui n'a aucune raison suffisante n'existe point. Car l'on peut dire en quelque façon que ces deux principes sont renfermés dans la définition *du vrai & du faux*. Cependant, lors qu'en faisant l'Analyse de la verité proposée, on la voit dépendre des verités dont le contraire implique contradiction, on peut dire qu'elle est absolument necessaire. Mais lors-que poussant l'Analyse tant qu'il vous plaira, on ne sauroit jamais parvenir à de tels élemens de la verité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, & qu'elle a son origine d'une raison prévalante qui incline sans necessiter. Cela posé, l'on voit comment nous pouvons dire avec plusieurs Philosophes & Théologiens celebres, que la substance qui pense est portée à sa résolution par la representation prévalante du bien ou du mal, & cela certainement & infailliblement, mais

non pas necessairement : c'est-à-dire par des raisons qui l'inclinent sans la necessiter. C'est pourquoi *les futurs contingens*, *prévus* & en eux-mêmes & par leurs raisons, demeurent contingens ; & Dieu a été porté infailliblement par sa sagesse & par sa bonté à créer le monde par sa puissance, & à lui donner la meilleure forme possible ; mais il n'y étoit point porté necessairement ; & le tout s'est passé sans aucune diminution de sa liberté parfaite & souveraine. Et sans cette consideration que nous venons de faire, je ne sai s'il seroit aisé de resoudre le nœud Gordien de la contingence & de la liberté.

15. Cette explication fait disparoître toutes les *objections* de notre habile adversaire. *Premierement*, on voit que la contingence subsiste avec la liberté ; 2°. les mauvaises volontés sont mauvaises, non seulement parce-qu'elles nuisent, mais encore parce-qu'elles sont une source de choses nuisibles, ou de maux physiques ; un esprit méchant étant dans la sphere de son activité ce que le mauvais principe des Manichéens seroit dans l'univers. Aussi l'Auteur a-t-il remarqué, chap. 4. sect. 4. §. 8. que la sagesse Divine a défendu ordinairement des actions qui causeroient des incommodités, c'est à-dire des maux physiques. On convient que celui qui cause du mal par necessité, n'est point coupable. Mais il n'y a aucun Legislateur, ni Jurisconsulte, qui

qui entende par cette necessité la force des raisons du bien & du mal, vrai ou apparent, qui ont porté l'homme à mal faire ; autrement celui qui dérobe une grande somme d'argent, ou qui tue un homme puissant, pour parvenir à un grand poste, seroit moins punissable que celui qui déroberoit quelques sols pour boire chopine, ou qui tueroit un chien de son voisin de gayeté de cœur, parceque ces derniers ont été moins tentés. Mais c'est tout le contraire dans l'administration de la justice autorisée dans le monde ; & plus la tentation de pecher est grande, plus elle a besoin d'être reprimée par la crainte d'un grand châtiment. D'ailleurs plus on trouvera de raisonnement dans le dessein d'un malfaiteur, plus on trouvera que sa méchanceté a été déliberée, & plus on jugera qu'elle est grande & punissable. C'est ainsi qu'un *dol* trop artificieux fait le crime aggravant appellé *stellionat*, & qu'un trompeur devient *faussaire*, quand il a la subtilité de sapper les fondemens mêmes de notre sureté dans les actes par écrit. Mais on aura plus d'indulgence pour une grande passion, parce qu'elle approche plus de la démence. Et les Romains punirent d'un supplice des plus rigoureux les Prêtres du Dieu Apis, qui avoient prostitué la chasteté d'une Dame distinguée à un Chevalier qui l'aimoit éperduement, en le faisant passer pour leur Dieu ; & on se contenta

de bannir l'Amant. Mais si quelqu'un avoit fait de mauvaises actions sans raison apparente & sans apparence de passion, le Juge seroit tenté de le prendre pour un fou, sur tout s'il se trouvoit qu'il étoit sujet à faire souvent de telles extravagances, ce qui pourroit aller à la diminution de la peine, bien loin de fournir la veritable raison de la mechanceté & du punissement. Tant les principes de nos adversaires sont éloignés de la pratique des tribunaux & du sentiment commun des hommes.

16. 3o. La distinction entre le mal physique & le mal moral subsistera toûjours, quoiqu'il y ait cela de commun qu'ils ont leurs raisons & causes. Et pourquoi se forger de nouvelles difficultés touchant l'origine du mal moral, puis que le principe de la resolution de celles que les maux naturels ont fait naître, suffit encore pour rendre raison des maux volontaires? C'est-à-dire, il suffit de montrer qu'on ne pouvoit empêcher que les hommes fussent sujets à faire des fautes, sans changer la constitution du meilleur des systêmes, ou sans employer des miracles à tout bout de champ. Il est vrai que le peché fait une grande partie de la misere humaine, & même la plus grande, mais cela n'empêche point qu'on ne puisse dire que les hommes sont méchans & punissables: autrement il faudroit dire que les pechés actuels des non

regenerés

regenerés sont excusables, parce-qu'ils viennent du principe de notre misere, qui est le peché originel. 4o. De dire que l'Ame devient passive, & que l'homme n'est point la vraie cause du peché, s'il est porté à ses actions volontaires par les objets, comme l'Auteur le prétend en beaucoup d'endroits, & particulierement chap. 5. sect. 1. subsect. 3. §. 18. c'est se faire de nouvelles notions des termes. Quand les Anciens ont parlé de ce qui est ἐφ ἡμῖν, ou lors-que nous parlons de ce qui dépend de nous, de la spontaneïté, du principe interne de nos actions, nous n'excluons point la representation des choses externes; car ces representations se trouvent aussi dans nos ames, elles sont une partie des modifications de ce principe actif qui est en nous. Il n'y a point d'Acteur qui puisse agir sans être prédisposé à ce que l'Action demande; & les raisons ou inclinations tirées du bien ou du mal sont les dispositions, qui font que l'Ame se peut déterminer entre plusieurs partis. On veut que la volonté soit seule Active & Souveraine, & on a coutume de la concevoir comme une Reine assise sur son Trône, dont l'entendement est le Ministre d'Estat, & dont les passions sont les Courtisans, ou les Damoiselles favorites, qui par leur influence prévalent souvent sur le conseil du Ministere. On veut que l'entendement ne parle que par ordre de cette Reine,

 qu'elle

qu'elle peut balancer entre les raiſons du Miniſtre & les ſuggeſtions des Favoris, & même rebuter les unes & les autres, enfin qu'elle les fait taire ou parler, & leur donne audience ou non, comme bon lui ſemble. Mais c'eſt une Proſopopée ou fiction un peu mal entendue. Si la volonté doit juger ou prendre connoiſſance des raiſons & des inclinations que l'entendement ou les ſens lui preſentent, il lui faudra un autre entendement dans elle-même pour entendre ce qu'on lui preſente. La verité eſt, que l'ame, ou la ſubſtance qui penſe, entend les raiſons, & ſent les inclinations, & ſe détermine ſelon la prévalence des repreſentations qui modifient ſa force active, pour ſpecifier l'action Je n'ai point beſoin d'employer ici mon ſyſtéme de l'harmonie préétablie, qui met notre indépendance dans ſon luſtre, & qui nous exemte de l'influence phyſique des objets. Car ce que je viens de dire ſuffit pour reſoudre l'objection. Et notre Auteur, quoi-qu'il admette avec le commun cette influence phyſique des objets ſur nous, remarque pourtant fort ingénieuſement que le corps, ou les objets des ſens ne nous donnent point les idées, & encore moins la force active de l'ame, & ſervent ſeulement à développer ce qui eſt en nous; à peu près comme M. Deſcartes a cru que l'ame ne pouvant point donner de la force au corps, lui donnoit au moins quel-

que

que direction. C'est un milieu de l'un & de l'autre côté, entre l'influence physique & l'harmonie préétablie.

17. 5°. On objecte que selon nous le peché ne seroit point blâmé ni puni parce qu'il le merite, mais parce-que le blâme & le châtiment servent à l'empêcher une autre fois: au lieu que les hommes demandent quelque chose de plus, c'est-à-dire une satisfaction pour le crime, quand même elle ne serviroit point à l'amendement, ni à l'exemple. Tout comme les hommes demandent avec raison que la veritable gratitude vienne d'une veritable reconnoissance du bienfait passé, & non pas de la vue interessée d'excroquer un nouveau bienfait. Cette objection contient de belles & bonnes réflexions, mais elle ne nous frappe point. Nous demandons qu'on soit vertueux, reconnoissant, juste, non seulement par interêt, par esperance ou par crainte; mais encore par le plaisir qu'on doit trouver dans les bonnes actions; autrement on n'est pas encore parvenu au degré de la vertu qu'il faut tâcher d'atteindre. C'est ce qu'on signifie, quand on dit qu'il faut aimer la justice & la vertu pour elle-même; & c'est encore ce que j'ai expliqué en rendant raison de *l'Amour désintéressé* un peu avant la naissance de la controverse qui a fait tant de bruit. Et de même nous jugeons que la méchanceté est devenue plus grande, lors qu'elle a passé en

plaisir, comme lors qu'un voleur des grands chemins, aprés avoir tué les hommes parce-qu'ils resistent, ou parce-qu'il craint leur vengeance, devint enfin cruel & prend plaisir à les tuer, & même à les faire souffrir auparavant. Et ce degré de méchanceté est jugé diabolique, quoi-que l'homme qui en est atteint trouve dans cette maudite volupté une plus forte raison de ses homicides, qu'il n'en avoit lors qu'il tuoit seulement par esperance ou par crainte. J'ai aussi remarqué en répondant aux difficultés de M. Bayle, que suivant le celebre M. Coring, la Justice qui punit par des peines medicinales, pour ainsi dire, c'est-à-dire pour amender le criminel, ou du moins pour donner exemple aux autres, pourroit avoir lieu dans le sentiment de ceux qui détruisent la liberté, exemte de la necessité; mais que la veritable justice vindicative, qui va au delà du medicinal, suppose quelque chose de plus, c'est à-dire, l'intelligence & la liberté de celui qui peche, parce-que l'harmonie des choses demande une satisfaction, un mal de passion, qui fasse sentir sa faute à l'esprit, aprés le mal d'action volontaire où il a donné son agrément. Aussi M. Hobbes, qui renverse la liberté, a-t-il rejetté la justice vindicative, comme font les Sociniens, refutés par nos Docteurs, quoi-que les Auteurs de ce parti là aient coutume d'outrer la notion de la liberté.

18. 6°. On objecte enfin que les hommes ne peuvent point esperer la felicité, si la volonté ne peut être mue que par la representation du bien & du mal. Mais cette objection me paroit nulle de toute nullité, & je croi qu'on auroit bien de la peine à deviner quelle couleur on lui a pu donner. Aussi raisonne-t-on pour cet effet de la maniere la plus surprenante du monde: C'est que notre felicité dépend des choses externes, s'il est vrai qu'elle dépend de la representation du bien ou du mal. Elle n'est donc point en notre pouvoir, dit-on, car nous n'avons aucun sujet d'esperer que les choses externes s'accorderont pour nous plaire. Cet argument cloche de tous pieds: *Il n'y a point de force dans la consequence: On pourroit accorder la conclusion: l'Argument peut être retorqué contre l'Auteur.* Commençons par cette *retorsion*, qui est aisée: Car les hommes sont-ils plus heureux ou plus indépendans des accidens de la fortune par ce moyen, ou parce-qu'on leur attribue l'avantage de choisir sans sujet? Souffrent ils moins les douleurs corporelles? Ont-ils moins de penchant pour les biens vrais ou apparens, moins de crainte des maux veritables ou imaginaires? Sont-ils moins esclaves de la volupté, de l'ambition, de l'avarice? moins craintifs? moins envieux? Oui, dira notre habile Auteur. Je le prouverai par une maniere de compte, ou d'estime. J'au-

rois mieux aimé qu'il l'eût prouvé par l'experience : mais voyons ce compte. Supposé que par mon choix, qui fait que je donne la bonté, par rapport à moi, à ce que je choisis, je donne à l'objet choisi six degrés de bonté, & qu'il y eût auparavant deux degrés de mal dans mon état, je deviendrai heureux tout d'un coup & à mon aise : car j'aurois quatre degrés de revenant bon, ou de bien franc. Voilà qui est beau sans doute, mais par malheur, il est impossible. Car quel moyen de donner ces six degrés de bonté à l'objet ? Il nous faudroit pour cela la puissance de changer notre goût, ou les choses, comme bon nous semble. Ce seroit à peu prés, comme si je pouvois dire efficacement au plomb tu seras or, au caillou, tu seras diamant, ou du moins vous me ferés le même effet. Ou ce seroit comme on explique le passage de Moyse, qui paroit dire que la Manne du Desert avoit le goût que les Israëlites lui vouloient donner. Ils n'avoient qu'à dire à leur Gomor, tu seras chapon, tu seras perdrix. Mais s'il m'est libre de donner ces six degrés de bonté à l'objet, ne m'est il point permis de lui en donner davantage ? Je pense qu'oui. Mais, si cela est, pourquoi ne donnerons-nous pas à l'objet toute la bonté imaginable ? Pourquoi n'irons nous pas à vingt & quatre carats de bonté ? Et par ce moyen nous voilà pleinement heureux malgré les accidens de la fortune;

tune ; qu'il vente, qu'il grêle, qu'il neige, nous ne nous en soucierons pas : par le moyen de ce beau secret nous serons toujours à l'abri des cas fortuits. Et l'Auteur accorde (dans cette 1. section du 5. chap. subsect. 3. §. 12.) que cette puissance surmonte tous les appetits naturels, & ne peut être surmontée par aucun d'eux ; & il la considere (§. 20. 21. 22.) comme le plus solide fondement du bonheur. En effet, comme il n'y a rien qui puisse limiter une puissance aussi indéterminée que celle de choisir sans sujet, & de donner de la bonté à l'objet par le choix, il faut ou que cette bonté passe infiniment celles que les appetits naturels cherchent dans les objets ; puis-que ces appetits & ces objets sont limités, pendant que cette puissance est indépendante ; ou du moins, il faut que cette bonté que la volonté donne à l'objet choisi, soit arbitraire, & telle qu elle la veut. Car d'où prendroit on la raison des bornes, si l'objet est possible, s'il est à la portée de celui qui veut, & si la volonté lui peut donner la bonté qu'elle veut, indépendamment de la realité & des apparences ? Il me semble que cela peut suffire pour renverser une hypothese si *precaire*, où il y a quelque chose de semblable aux Contes des Fées, *optantis ista sunt, non invenientis.* Il ne demeure donc que trop vrai que cette belle fiction ne sauroit nous rendre plus exems de maux ; & nous allons voir plus bas, que

lors-que les hommes se mettent au dessus de certains appetits ou de certaines aversions, c'est par d'autres appetits qui ont toujours leur fondement dans la representation du bien & du mal. J'ai dit aussi, qu'*on pouvoit accorder la conclusion de l'Argument*, qui porte qu'il ne dépend pas absolument de nous d'être heureux, au moins dans l'état present de la vie humaine, car qui doute que nous ne soyons sujets à mille accidens que la prudence humaine ne sauroit éviter? Comment m'empêcherai-je, par exemple, d'être englouti par un tremblement de terre, avec une Ville où je fais ma demeure, si tel est l'ordre des choses; Mais enfin *je puis encore nier la consequence dans l'Argument*, qui porte que si la volonté n'est mue que par la representation du bien & du mal, il ne dépend pas de nous d'être heureux. La consequence seroit bonne, s'il n'y avoit point de Dieu, si tout étoit gouverné par des causes brutes: mais Dieu fait que pour être heureux, il suffit d'être vertueux. Ainsi, si l'Ame suit la raison & les ordres que Dieu lui a donnés, la voilà sûre de son bonheur, quoi-qu'on ne le puisse point trouver assés dans cette vie.

19. Aprés avoir tâché de montrer les inconveniens de notre hypothese, l'habile Auteur étale les avantages de la sienne. Il croit donc qu'elle est seule capable de sauver notre liberté, qu'elle fait toute notre felicité, qu'el-

le

le augmente nos biens & diminue nos maux & qu'un Agent qui possede cette puissance en est plus parfait. Ces avantages presque tous ont déja été refutés. Nous avons montré que pour être libre, il suffit que les representations des biens & des maux, & autres dispositions internes ou externes, nous inclinent sans nous necessiter. On ne voit point aussi comment l'indifference pure puisse contribuer à la felicité : au contraire, plus on sera indifferent, plus ou sera insensible & moins capable de goûter les biens. Outre que l'hypothese fait trop d'effet. Car si une puissance indifferente se pouvoit donner le sentiment du bien, elle se pourroit donner le bonheur le plus parfait, comme on a déja montré. Et il est manifeste qu'il n'y a rien qui lui donneroit des limites, puis-que les limites la feroient sortir de cette indifference pure, & dont on prétend qu'elle ne sort que par elle même, ou plutôt dans laquelle elle n'a jamais été. Enfin on ne voit point en quoi consiste la perfection de la pure indifference : Au contraire, il n'y a rien de plus imparfait, elle rendroit la science & la bonté inutiles, & réduiroit tout au hazard, sans qu'il y eût des regles ou des mesures à prendre. Il y a pourtant encore quelques avantages que notre Auteur allegue, qui n'ont pas été debattus. Il lui paroit donc que ce n'est que par cette puissance que nous sommes la vraie cause de nos actions, à qui elles puissent

puissent être imputées, puis-qu'autrement nous serions forcés par les objets externes, & que c'est aussi seulement à cause de cette puissance qu'on se peut attribuer le merite de sa propre felicité, & se complaire en soi même. Mais c'est tout le contraire : car quand on tombe sur l'action par un mouvement absolument indifferent, & non pas en consequence de ses bonnes ou mauvaises qualitez, n'est ce pas autant que si l'on y tomboit aveuglement par le hazard ou par le sort : Pourquoi donc se glorifieroit on d'une bonne action, ou pourquoi seroit-on blâmé d'une mauvaise, s'il en faut remercier ou accuser la fortune ou le sort ? Je pense qu'on est plus louable quand on doit l'action à ses bonnes qualités, & plus coupable à mesure qu'on y a été disposé par ses qualités mauvaises. Vouloir estimer les actions sans peser les qualités dont elles naissent, c'est parler en l'air, & mettre un *je ne sai quoi* imaginaire à la place des causes. Aussi si ce hazard ou ce *je ne sai quoi* étoit la cause de nos actions, à l'exclusion de nos qualités naturelles ou acquises, de nos inclinations, de nos habitudes ; il n'y auroit point moyen de se promettre quelque chose de la résolution d'autrui, puis-qu'il n'y auroit pas moyen de fixer un indéfini, & de juger à quelle rade sera jetté le vaisseau de la volonté, par la tempête incertaine d'une extravagante indifference.

20. Mais mettant les avantages & les desavantages à part, voyons comment notre savant Auteur établira cette hypothese, dont il promet tant d'utilités. Il conçoit qu'il n'y a que Dieu & les creatures libres qui soient veritablement actives, & que pour être actif on ne doit être determiné que par soi même. Or ce qui est determiné par soi-même, ne doit point être determiné par les objets, & par consequent il faut que la substance libre, entant que libre, soit indifferente à l'égard des objets, & ne sorte de cette indifference que par son choix, qui lui rendra l'objet agreable. Mais presque tous les pas de ce raisonnement sont sujets à des achoppemens. Non seulemeut les creatures libres, mais encore toutes les autres substances & natures composées de substances, sont actives. Les bêtes ne sont point libres, & cependant elles ne laissent pas d'avoir des ames actives, si ce n'est qu'on s'imagine avec les Cartesiens que ce sont de pures machines. Il n'est point necessaire aussi, que pour être actif on soit seulement déterminé par soi-même, puis-qu'une chose peut recevoir de la direction, sans recevoir de la force. C'est ainsi que le cheval est gouverné par le cavalier; & que le vaisseau est dirigé par le gouvernail, & M. Descartes a cru que notre corps, gardant sa force, reçoit seulement quelque direction de l'ame. Ainsi une chose active peut recevoir de dehors-

hors quelque détermination ou direction, capable de changer celle qu'elle auroit d'elle-même. Enfin lors même qu'une substance active n'est déterminée que par elle-même, il ne s'ensuit point qu'elle ne soit point mue par les objets ; car c'est la representation de l'objet qui est en elle même, qui contribue à la détermination ; laquelle ainsi ne vient point de dehors, & par consequent la spontaneïté y est toute entiere. Les objets n'agissent point sur les substances intelligentes comme causes efficientes & physiques, mais comme causes finales & morales. Lors que Dieu agit suivant sa sagesse, il se regle sur les idées des possibles qui sont ses objets, mais qui n'ont aucune realité hors de lui avant leur creation actuelle. Ainsi cette espece de motion spirituelle & morale, n'est point contraire à l'activité de la substance, ni à la spontaneïté de son action. Enfin quand la puissance libre ne seroit point déterminée par les objets, elle ne sauroit pourtant jamais être indifferente à l'action lors-qu'elle est sur le point d'agir ; puisqu'il faut bien que l'action y naisse d'une disposition d'agir ; autrement on fera tout de tout, *quidvis ex quovis*, & il n'y aura rien d'assés absurde qu'on ne puisse supposer. Mais cette disposition aura déja rompu le charme de la pure indifference, & si l'ame se donne cette disposition, il faut une autre prédisposition pour cet Acte de la donner ; & par con-

sequent

ſequent, quoi qu'on remonte, on ne viendra jamais à une pure indifference dans l'ame pour les actions qu'elle doit exercer. Il eſt vrai que ces diſpoſitions l'inclinent ſans la neceſſiter : Elles ſe rapportent ordinairement aux objets, mais il y en a pourtant auſſi qui viennent autrement *à ſubjecto* ou de l'ame même, & qui font qu'un objet eſt plus goûté que l'autre, ou que le même eſt autrement goûté dans un autre tems.

21. Notre Auteur perſiſte toujours de nous aſſurer que ſon hypotheſe eſt réelle, & il entreprend de faire voir que cette puiſſance indifferente ſe trouve effectivement en Dieu, & même qu'on la lui doit attribuer neceſſairement. Car, dit-il, rien ne lui eſt bon, ni mauvais dans les creatures. Il n'a point d'appetit naturel qui ſe trouve rempli par la fruition de quelque choſe hors de lui : il eſt donc abſolument indifferent à toutes les choſes externes ; puis-qu'il n'en ſauroit être aidé, ni incommodé ; & il faut qu'il ſe détermine & ſe faſſe quaſi un appetit en choiſiſſant. Et aprés avoir choiſi, il voudra maintenir ſon choix, tout comme s'il y avoit été porté par une inclination naturelle. Ainſi la divine volonté ſera la cauſe de la bonté dans les êtres. C'eſt-à-dire, il y aura de la bonté dans les objets, non pas par leur nature, mais par la volonté de Dieu, laquelle étant miſe à part, on ne ſauroit trouver ni bien, ni mal dans les

choſes

choses. Il est difficile de concevoir comment des Auteurs de merite ont pu donner dans un sentiment si étrange, car la raison qu'on paroit alleguer ici, n'a pas la moindre force. Il semble qu'on veut prouver ce sentiment, de ce que toutes les creatures ont tout leur être de Dieu, & qu'elles ne peuvent donc point agir sur lui, ni le déterminer. Mais s'est prendre visiblement le change. Lors-que nous disons qu'une substance intelligente est mue par la bonté de son objet, nous ne prétendons point que cet objet soit necessairement un être existant hors d'elle, & il nous suffit qu'il soit concevable; car c'est sa representation qui agit dans la substance, ou plutôt la substance agit sur elle-même, autant qu'elle est disposée & affectée par cette representation. En Dieu, il est manifeste que son entendement contient les idées de toutes les choses possibles, & c'est par là que tout est en lui éminemment. Ces idées lui representent le bien & le mal, la perfection & l'imperfection, l'ordre & le desordre, la congruité & l'incongruité des possibles; & sa bonté surabondante le fait choisir le plus avantageux. Dieu donc se détermine par lui-même, sa volonté est active en vertu de la bonté, mais elle est specifiée & dirigée dans l'action par l'entendement rempli de sagesse. Et comme son entendement est parfait, ses pensées toujours distinctes, ses inclinations toujours bonnes,

bonnes, il ne manque jamais de faire le meilleur : au lieu que nous pouvons être trompés par les fausses apparences du vrai & du bon. Mais comment est-il possible qu'on puisse dire qu'il n'y a point de bien ou de mal dans les idées avant la volonté de Dieu ? Est-ce que la volonté de Dieu forme les idées qui sont dans son entendement ? Je n'ose point attribuer à notre savant Auteur un sentiment si étrange, qui confondroit entendement & volonté, & détruiroit tout l'usage des notions. Or si les idées sont indépendantes de la volonté, la perfection ou l'imperfection qui y est representée, le sera aussi. En effet, est-ce par la volonté de Dieu, par exemple, ou n'est-ce pas plutôt par la nature des nombres, que certains nombres sont plus capables que les autres de recevoir plusieurs divisions exactes ? que les uns sont plus propres que les autres à former des bataillons, à composer des polygones, & d'autres figures regulieres ? que le nombre de six a l'avantage d'être le moindre de tous les nombres qu'on appelle parfaits ? que dans un plan six cercles égaux peuvent toucher un septiéme ? que de tous les corps égaux, la sphere a le moins de surface ? que certaines lignes sont incommensurables, & par consequent peu propres à l'harmonie ? Ne voit-on pas que tous ces avantages ou desavantages viennent de l'idée de la chose, & que le contraire impliqueroit

queroit contradiction ? Pense-t-on aussi que la douleur & l'incommodité des creatures sensitives, & sur tout la felicité & l'infelicité des substances intelligentes, sont indifferentes à Dieu; Et que dira-t-on de sa justice ? Est-elle aussi quelque chose d'arbitraire, & auroit-il fait sagement & justement s'il avoit resolu de damner des innocens ? Je sai qu'il y a eu des Auteurs assés mal avisés pour soutenir un sentiment si dangereux & si capable de renverser la pieté. Mais je suis assuré que notre celebre Auteur en est bien éloigné. Cependant, il semble que cette hypothese y méne, s'il n'y a rien dans les objets qui ne soit indifferent à la volonté Divine avant son choix. Il est vrai que Dieu n'a besoin de rien, mais l'Auteur a fort bien enseigné lui-même que sa bonté, & non pas son besoin, l'a porté à produire des creatures. Il y avoit donc en lui une raison anterieure à la résolution; &, comme je l'ai dit tant de fois, ce n'est ni par hazard ou sans sujet, ni aussi par necessité, que Dieu a créé ce monde, mais c'est par inclination qu'il y est venu, & son inclination le porte toujours au meilleur. Ainsi il est surprenant que notre Auteur soutienne ici, (chap. 5. sect. 1. subsect. 4. §. 5.) qu'il n'y a point de raison qui ait pu porter Dieu absolument parfait & heureux en lui même, à créer quelque chose hors de lui; ayant enseigné lui-même auparavant (chap. 1. sect.

3.

3. §. 8. 9) que Dieu agit pour une fin, & que son but est de communiquer sa bonté. Il ne lui étoit donc pas absolument indifferent de créer ou de ne point créer, & neanmoins la creation est un acte libre. Il ne lui étoit pas non plus indifferent de créer un tel ou tel monde, de créer un chaos perpetuel, ou de créer un systéme plein d'ordre. Ainsi les qualités des objets comprises dans leur idées, ont fait la raison de son choix.

22. Notre Auteur qui avoit dit de si bonnes choses ci-dessus, sur la beauté & sur la commodité des ouvrages de Dieu, a cherché un tour pour les concilier avec son hypothese, qui paroit ôter à Dieu tous les égards pour le bien & pour la commodité des creatures. L'indifference de Dieu n'a lieu, dit-il, que dans ses premieres élections, mais aussitôt que Dieu a élu quelque chose, il a élu virtuellement en même tems tout ce qui est lié necessairement avec elle. Il y avoit une infinité d'hommes possibles également parfaits : l'élection de quelques-uns entr'eux est purement arbitraire (selon notre Auteur.) Mais Dieu les ayant élus, il ne pouvoit point y vouloir ce qui fût contraire à la nature humaine. Jusqu'ici l'Auteur parle conformément à son hypothese : mais ce qui suit va plus loin ; car il avance que lors que Dieu a résolu de produire certaines creatures, il a résolu en même tems, en vertu de sa bonté infinie,

infinie, de leur donner toute la commodité poſſible; il n'y a rien de ſi raiſonnable, en effet, mais auſſi il n'y a rien de ſi contraire à l'hypotheſe qu'il a poſée, & il a raiſon de la renverſer, plutôt que de la laiſſer ſubſiſter chargée d'inconveniens, contraires à la bonté & à la ſageſſe de Dieu. Voici comment on verra manifeſtement qu'elle ne ſauroit s'accorder avec ce qu'on vient de dire. La premiere Queſtion ſera: Dieu créera-t-il quelque choſe ou non, & pourquoi? l'Auteur a répondu qu'il créera quelque choſe pour communiquer ſa bonté. Il ne lui eſt donc point indifferent de créer ou de ne point créer. Après cela on demande: Dieu créera-t-il telle choſe, ou bien une autre, & pourquoi? il faudroit, répondre (pour parler conſequemment) que la même bonté le fait choiſir le meilleur, & en effet, l'Auteur y retombe dans la ſuite; mais ſuivant ſon hypotheſe, il répond qu'il créera telle choſe, mais qu'il n'y a point de *pourquoi*, parce que Dieu eſt abſolument indifferent pour les creatures qui n'ont leur bonté que de ſon choix. Il eſt vrai que notre Auteur varie un peu là-deſſus, car il dit ici (chap. 5. ſect. 5. ſubſect. 4. v. 12.) qu'il eſt indifferent à Dieu de choiſir entre des hommes égaux en perfection, ou entre des eſpeces également parfaites de creatures raiſonnables. Ainſi ſuivant cette expreſſion, il choiſiroit plutôt l'eſpece la plus parfait:
&

& comme des especes également parfaites s'accordent plus ou moins avec d'autres ; Dieu choisira les plus accommodantes ; il n'y aura donc point d'indifference pure & absolue, & l'Auteur revient ainsi à nos principes. Mais parlons comme il parle selon son hypothese, & posons avec lui que Dieu choisit certaines creatures, quoi-qu'elles lui soient absolument indifferentes. Il choisira donc aussi-tôt des creatures irregulieres, mal-bâties, mal faisantes, mal-heureuses, des chaos perpetuels, des monstres par tout, des scelerats seuls habitans de la terre, des diables remplissans tout l'univers ; que de beaux systémes, des especes bien faites, des gens de bien, de bons Anges! Non, dira l'Auteur : Dieu ayant résolu de créer des hommes, a résolu en même tems de leur donner toutes les commoditez dont le monde fût capable, & il en est autant des autres especes. Je répons, que si cette commodité étoit liée necessairement avec leur nature, l'Auteur parleroit suivant son hypothese ; mais cela n'étant point, il faut qu'il accorde que c'est par une nouvelle élection indépendante de celle qui a porté Dieu à faire des hommes, que Dieu a resolu de donner toute la commodité possible aux hommes. Mais d'où vient cette nouvelle élection ? vient-elle aussi d'une pure indifference ? si cela est, rien ne porte Dieu à chercher le bien des hommes, & s'il y vient quelquefois,

quefois, ce sera comme par hazard. Mais l'Auteur veut que Dieu y a été porté par sa bonté; donc le bien & le mal des creatures ne lui est point indifferent; & il y a en lui des élections primitives où il est porté par la bonté de l'objet. Il choisit non seulement de créer des hommes, mais encore de créer des hommes aussi heureux qu'il se peut dans ce systéme. Après cela, il ne restera même aucune indifference pure, car nous pouvons raisonner du monde tout entier, comme nous avons raisonné du genre humain. Dieu a résolu de créer un monde, mais sa bonté l'a dû porter en même tems à le choisir tel, qu'il y ait le plus d'ordre, de régularité, de vertu, de bonheur qui soit possible. Car je ne voi aucune apparence de dire que Dieu soit porté par sa bonté à rendre les hommes, qu'il a résolu de créer, aussi parfaits qu'il se peut dans ce systéme, & qu'il n'ait point la même bonne intention envers l'univers tout entier. Nous voilà donc revenus à la bonté des objets; & l'indifference pure, où Dieu agiroit sans sujet, est absolument détruite par la procedure même de notre habile Auteur, chez qui la force de la verité, quand il a fallu venir au fait, a prévalu à une hypothese speculative, qui ne sauroit recevoir aucune application à la realité des choses.

23. Rien n'étant donc absolument indifferent à Dieu, qui connoit tous les degrés, tous

les

les effets, tous les rapports des choses, & qui pénetre tout d'un coup toutes leurs liaisons possibles : Voyons si au moins l'ignorance & l'insensibilité de l'homme le peut rendre absolument indifferent dans son choix. L'Auteur nous régale de cette indifference pure, comme d'un beau present. Voici les preuves qu'il en donne ; 1. nous la sentons en nous ; 2. nous en experimentons en nous les marques & les proprietés ; 3. nous pouvons faire voir que d'autres causes qui puissent déterminer notre volonté, sont insuffisantes. Quant au *premier point*, il prétend qu'en sentant en nous la liberté, *nous* y *sentons* en même temps l'indifference pure. Mais je ne demeure point d'accord que nous sentons une telle indifference, ni que ce sentiment prétendu suive de celui de la liberté. Nous sentons ordinairement en nous quelque chose qui nous incline à notre choix, & lors qu'il arrive quelquefois que nous ne pouvons point rendre raison de toutes nos dispositions, un peu d'attention pourtant nous fait connoître que la constitution de notre corps, & des corps ambians, l'assiette presente ou précédente de notre ame, & quantité de petites choses enveloppées dans ces grands chefs, peuvent contribuer à nous faire plus ou moins goûter les objets, & à nous en faire former des jugemens divers en differens tems ; sans qu'il y ait personne qui attribue cela à une

pure indifference, ou à une je ne sai quelle force de l'ame qui fasse sur les objets ce qu'on dit que les couleurs font sur le cameleon. Ainsi l'Auteur n'a point sujet ici d'appeller au jugement du peuple, il le fait, en disant qu'en bien des choses le peuple raisonne mieux que les Philosophes. Il est vrai que certains Philosophes ont donné dans des chimeres, & il semble que la pure indifference est du nombre des notions chimeriques. Mais quand quelqu'un prétend qu'une chose n'existe point, parce-que le vulgaire ne s'en apperçoit point, le peuple ne sauroit passer pour un bon juge, puis-qu'il ne se régle que sur les sens. Bien des gens croient que l'air n'est rien, quand il n'est point agité par le vent. La plupart ignorent les corps insensibles, le fluide qui fait la pesanteur, ou le ressort, la matiere Magnetique; pour ne rien dire des Ames, & d'autres substances indivisibles. Dirons-nous donc que ces choses ne sont point, parce que le vulgaire les ignore ? En ce cas, nous pourrons dire aussi que l'ame agit quelquefois sans aucune disposition ou inclination qui contribue à la faire agir, parce-qu'il y a beaucoup de dispositions & d'inclinations qui ne sont pas assez apperçues par le vulgaire, faute d'attention & de meditation. 2. Quant aux *marques* de la puissance en question, j'ai déja refuté l'avantage qu'on lui donne de faire qu'on soit

actif,

actif, & qu'on sait la veritable cause de son action, qu'on soit sujet à l'imputation & à la moralité : ce ne sont pas de bonnes marques de son existence. En voici une que l'Auteur allegue, qui ne l'est pas non plus : c'est que nous avons en nous une puissance de nous opposer aux appetits naturels, c'est-à-dire non-seulement aux sens, mais encore à la raison. Mais je l'ai déja dit, on s'oppose aux appetits naturels, par d'autres apetits naturels. On supporte quelquefois des incommodités, & on le fait avec joie; mais c'est à cause de quelque esperance ou de quelque satisfaction qui est jointe au mal & qui le surpasse : on en attend un bien, ou on l'y trouve : l'Auteur prétend que c'est par cette puissance transformative des apparences qu'il a mise sur le theatre, que nous rendons agreable ce qui nous déplaisoit au commencement; mais qui ne voit que c'est plutôt parce-que l'aplication & l'attention à l'objet & la coutume changent notre disposition, & par consequent nos appetits naturels : L'accoutumance aussi fait qu'un degré de froid ou de chaleur assés considerable ne nous incommode plus, comme il faisoit auparavant, & il n'y a personne qui attribue ces effets à notre puissance élective. Aussi faut-il du tems pour venir à cet endurcissement, ou bien à ce callus qui fait que les mains de certains ouvriers resistent à un degré de chaleur, qui brûleroit les nôtres. Le peuple, à qui l'Auteur

appelle, juge fort bien de la cause de cet effet, quoi-qu'il en fasse quelquefois des applications ridicules. Deux servantes étant auprés du feu dans la cuisine, l'une s'étant brulée, dit à l'autre, ô ma chere, qui pourra supporter le feu du Purgatoire! l'autre lui répondit; Tu es folle, mon amie, on se fait, à tout.

24. Mais, dira l'Auteur, cette puissance merveilleuse qui nous rend indifferens à tout, ou inclinés à tout, suivant notre pur arbitre prévaut encore à la Raison même. Et c'est sa troisiéme preuve, savoir, *qu'on ne sauroit expliquer suffisamment nos actions* sans recourir à cette puissance. On voit mille gens qui méprisent les prieres de leurs amis, les conseils de leurs proches, les reproches de leur conscience, les incommodités, les supplices, la mort, la colere de Dieu, l'enfer même, pour courir aprés des sottises, qui n'ont du bon & du supportable, que par leur pure & franche élection. Tout va bien dans ce raisonnement jusques aux dernieres paroles exclusivement. Car quand on viendra à quelque exemple, on trouvera qu'il y a eu des raisons ou causes, qui ont porté l'homme à son choix, & qu'il y a des liens bien forts qui l'y attachent. Une amourette, par exemple, ne sera jamais venue d'une pure indifference; l'inclination, ou la passion y aura joué son jeu; mais l'accoutumance & l'obstination pourront

pourront faire dans de certains naturels qu'on se ruinera plutôt que de s'en détacher. Voici un autre exemple que l'Auteur apporte : un Athée, un Lucilio Vanini, (c'est ainsi que plusieurs l'appellent, au lieu que lui-même prend le nom magnifique de Giulio Cesare Vanini dans ses Ouvrages) souffrira plutôt le Martyre ridicule de sa chimere, qu'il ne renonce à son impieté. L'Auteur ne nomme point Vanini, & la verité est, que cet homme desavoua ses mauvais sentimens, jusqu'à ce qu'il fût convaincu d'avoir dogmatisé, & d'avoir fait l'Apôtre de l'Atheïsme. Quand on lui demanda, s'il y avoit un Dieu, il arracha de l'herbe, en disant :

Et levis est cespes qui probet esse Deum.

Mais le Procureur General au Parlement de Toulouse, voulant chagriner le Premier President (à ce qu'on dit) chez qui Vanini avoit beaucoup d'accès, & enseignoit la Philosophie aux enfans de ce Magistrat, s'il n'étoit pas tout-à-fait son domestique ; l'inquisition fut poussée avec rigueur, & Vanini voyant qu'il n'y avoit point de pardon, se déclara en mourant ce qu'il étoit, c'est-à-dire Athée, en quoi il n'y a rien de fort extraordinaire. Mais quand il y auroit un Athée qui s'offriroit au supplice, la vanité en pourroit être une raison assés forte en lui, aussi bien que

dans le Gymnosophiste Calanus, & dans le Sophiste, dont Lucien nous rapporte la mort volontaire par le feu. Mais l'Auteur croit que cette vanité même, cette obstination, ces autres vues extravagantes des gens; qui d'ailleurs paroissent de fort bon sens, ne sauroient étre expliquées par les appetits qui viennent de la representation du bien & du mal, & qu'elles nous forcent de recourir à cette puissance transcendente qui transforme le bien en mal, & le mal en bien, & l'indifferent en bien ou en mal. Mais nous n'avons point besoin d'aller si loin, & les causes de nos erreurs ne sont que trop visibles. En effet, nous pouvons faire ces transformations, mais ce n'est pas comme chez les Fées, par un simple acte de cette puissance magique, mais parce qu'on obscurcit & supprime dans son esprit les representations des qualités bonnes ou mauvaises, jointes naturellement à certains objets, & parce-qu'on n'y envisage que celles qui sont conformes à notre goût ou à nos préventions, ou même parce-qu'on y joint, à force d'y penser, certaines qualités qui ne s'y trouvent liées que par accident ou par notre coutume de les envisager. Par exemple, j'abhorre toute ma vie une bonne nourriture, parce-qu'étant enfant j'y ai trouvé quelque chose de dégoûtant, ce qui m'a laissé une grande impression. De l'autre côté, un certain défaut na-

turel

turel me plaira, parce-qu'il réveillera en moi quelque chose de l'idée d'une personne que j'estimois ou aimois. Un jeune homme aura été charmé des grands applaudissemens qu'on lui a donnés aprés quelque action publique heureuse : l'impression de ce grand plaisir l'aura rendu merveilleusement sensible à la gloire, il ne pensera jour & nuit qu'à ce qui nourrit cette passion, & cela lui fera mépriser même la mort pour arriver à son but. Car quoi qu'il sache bien qu'il ne sentira point ce qu'on dira de lui aprés sa mort ; la representation qu'il s'en fait par avance fait un grand effet sur son esprit. Et il y a toujours des raisons semblables, dans les actions qui paroissent les plus vaines & les plus extravagantes à ceux qui n'entrent point dans ces raisons. En un mot, une impression forte, ou souvent repetée, peut changer considerablement nos organes, notre imagination, notre memoire, & même notre raisonnement. Il arrive qu'un homme, à force d'avoir souvent raconté un mensonge qu'il a peut-être inventé, vient à le croire enfin lui-même. Et comme on se represente souvent ce qui plaît, on le rend aisé à concevoir, & on le croit aussi aisé à effectuer, d'où vient qu'on se persuade facilement ce qu'on souhaite.

Et qui amant ipsi sibi somnia fingunt.

25. Les erreurs ne sont donc jamais volontaires, absolument parlant, quoi-que la volonté y contribue bien souvent d'une maniere indirecte, à cause du plaisir qu'on prend à s'abandonner à certaines pensées, ou à cause de l'aversion qu'on se sent pour d'autres. La belle impression d'un Livre contribuera à la persuasion du Lecteur. L'air & les manieres de celui qui parle lui gagneront l'auditoire. On sera porté à mépriser des doctrines qui viennent d'un homme qu'on méprise ou qu'on hait, ou d'un autre qui lui ressemble en quelque chose qui nous frappe. J'ai déja dit pourquoi on se dispose aisément à croire ce qui est utile ou agreable, & j'ai connu des gens qui au commencement avoient changé de religion par des considerations mondaines, mais qui ont été persuadés & bien persuadés depuis qu'ils avoient pris le bon parti. On voit aussi que l'obstination n'est pas simplement une mauvaise élection qui persevere, mais aussi une disposition à y perseverer, qui vient de quelque bien qu'on s'y figure, ou de quelque mal qu'on se figure dans le changement. La premiere élection a peut-être été faite par legereté, mais le dessein de la maintenir vient de quelques raisons, ou impressions plus fortes. Il y a même quelques Auteurs de Morale, qui enseignent qu'on doit maintenir son choix pour ne point être inconstant ou pour ne le point paroître. Ce-

pendant

pendant une perseverance est mauvaise, quand on méprise les avertissemens de la raison, sur tout quand la matiere est assés importante pour être examinée avec soin : mais quand la pensée du changement est desagreable, on en détourne facilement l'attention ; & c'est par là le plus souvent qu'on s'obstine. L'Auteur qui a voulu rapporter l'obstination à son indifference pure prétendue, pouvoit considerer qu'il falloit autre chose pour s'attacher à une élection, que l élection toute seule, ou qu'une indifference pure ; sur tout si cette élection s'est faite legerement ; & d'autant plus legerement, qu'elle s'est faite avec plus d'indifference; en quel cas on viendra facilement à la défaire ; à moins que la vanité, l'accoutumance, l'intérêt, ou quelque autre raison nous y fassent perseverer. Il ne faut point aussi s'imaginer que la vengeance plaise sans sujet. Les personnes dont le sentiment est vif y pensent jour & nuit, & il leur est difficile d'effacer l'image du mal ou de l'affront qu'ils ont reçu. Ils se figurent un très-grand plaisir à être délivrés de l'idée du mépris qui leur revient à tout moment, & qui fait qu'il y en a à qui la vengeance est plus douce que la vie :

Quis vindicta bonum vitâ jucundius ipsâ.

L'Auteur nous voudroit persuader qu'ordi-

nairement, lors-que notre desir, ou notre aversion va à quelque objet qui ne le merite pas assez, on lui a donné le surplus de bien ou de mal dont on est touché, par la prétendue puissance élective, qui fait paroître les choses bonnes ou mauvaises comme l'on veut. On a eu deux degrés de mal naturel, on se donne six degrés de bien artificiel par la puissance qui peut choisir sans sujet. Ainsi on aura quatre degrés de bien franc (chap. 5. sect. 2. §. 7.) Si cela se pouvoit pratiquer, on iroit loin, comme je l'ai dit ci-dessus. Il croit même que l'ambition, l'avarice, la manie du jeu, & autres passions frivoles empruntent tout leur pouvoir de cette puissance (chapitre 5. sect 5. subsect. 6.) mais il y a d'ailleurs tant de fausses apparences dans les choses, tant d'imaginations capables de grossir ou de diminuer les objets, tant de liaisons mal-fondées dans nos raisonnemens, qu'on n'a point besoin de cette petite Fée, c'est à dire de cette puissance interne qui opere comme par enchantement, & à qui l'Auteur attribue tous ces desordres. Enfin j'ai déja dit plusieurs fois, que lors-que nous nous resolvons à quelque parti contraire à la raison reconnue, nous y sommes portés par une autre raison plus forte en apparence, comme est par exemple le plaisir de paroître indépendans, & de faire une action extraordinaire. Il y eut autre-

fois

fois à la Cour d'Osnabruc un Précepteur des Pages ; qui, comme un autre Mucius Scævola, mit le bras dans la flamme & pensa gagner une gangrene, pour montrer que la force de son esprit étoit plus grande qu'une douleur fort aigue. Peu de gens l'imiteront, je pense, & je ne sai même, si l'on trouveroit aisément un Auteur, qui aprés avoir soutenu une puissance capable de choisir sans sujet, ou même contre la raison, voudroit prouver son Livre par son propre exemple, en renonçant à quelque bon benefice ou à quelque belle charge, purement pour montrer cette superiorité de la volonté sur la raison. Mais je suis sûr au moins, qu'un habile homme ne le feroit pas, & qu'il s'appercevroit bien-tôt qu'on rendroit son sacrifice inutile, en lui remontrant qu'il n'auroit fait qu'imiter Heliodore Evêque de Larisse, à qui son Livre de Theagéne & de Chariclée, fut (à ce qu'on dit) plus cher que son Evêché : ce qui se peut facilement, quand un homme a de quoi se passer de sa charge, & quand il est fort sensible à la gloire. Aussi trouve-t-on tous les jours des gens qui sacrifient leurs avantages à leurs caprices, c'est-à-dire des biens réels à des biens apparens.

26. Si je voulois suivre pas à pas les raisonnemens de notre Auteur, qui reviennent souvent à ce que nous avons déja examiné, mais qui y reviennent ordinairement avec

quelque addition élegante & bien tournée, je serois obligé d'aller trop loin : mais j'espere de pouvoir m'en dispenser, aprés avoir satisfait ce semble à toutes ses raisons. Le meilleur est, que la pratique chez lui corrige & rectifie ordinairement la theorie. Aprés avoir avancé *dans la seconde Section* de ce chapitre cinquiéme, que nous approchons de Dieu par le pouvoir de choisir sans raison, & que cette puissance étant la plus noble, son exercice est le plus capable de rendre heureux ; choses les plus paradoxes du monde, puis-que nous imitons plutôt Dieu par la Raison, & que notre bonheur consiste à la suivre : Aprés cela, dis-je, l'Auteur y apporte un excellent correctif, car il dit fort bien §. 5. que pour être heureux, nous devons accommoder nos élections aux choses, puis que les choses ne sont guéres disposées à s'accommoder à nous ; & que c'est en effet s'accommoder à la volonté Divine. C'est bien dit, sans doute, mais c'est dire en même tems qu'il faut que notre volonté se regle autant qu'il est possible, sur la realité des objets, & sur les veritables representations du bien & du mal ; & par consequent que les motifs du bien & du mal ne sont point contraires à la liberté, & que la puissance de choisir sans sujet, bien loin de servir à notre felicité, est inutile, & même trés-dommageable. Aussi se trouve-

t-il

t-il heureusement qu'elle ne subsiste nulle part, & que c'est un *Etre de raison raisonnante*, comme quelques Scholastiques appellent les fictions qui ne sont pas même possibles. Pour moi, j'aurois mieux aimé les appeller *des Etres de Raison non raisonnante*. Je trouve aussi que *la Section III.* (des Elections indues) peut passer, puis qu'elle dit qu'on ne doit point choisir des choses impossibles, inconsistantes, nuisibles, contraire à la volonté Divine, préoccupées par d'autres. Et l'Auteur remarque très-bien qu'en dérogeant sans besoin à la felicité d'autrui, on choque la volonté Divine, qui veut que tous soient heureux autant qu'il se peut. J'en dirai autant *de la IV. Section*, où il est parlé de la source des élections indues, qui sont l'erreur ou l'ignorance, la négligence, la legereté à changer trop facilement, l'obstination à ne pas changer à tems, & les mauvaises habitudes; enfin l'importunité des appetits qui nous poussent souvent mal à propos vers les choses externes. *La cinquiéme Section* est faite pour concilier les mauvaises élections ou les pechés, avec la puissance & la bonté de Dieu, & comme cette section est prolixe, elle est partagée en subsections. L'Auteur s'est chargé lui-même sans besoin d'une grande objection: Car il soutient que sans la puissance de choisir, absolument indifferente dans le choix, il n'y auroit point de peché.
Or

Or il étoit fort aisé à Dieu de refuser aux creatures une puissance si peu raisonnable. Il leur suffisoit d'être mues par les representations des biens & des maux ; il étoit donc aisé à Dieu d'empêcher le peché, suivant l'hypothese de l'Auteur. Il ne trouve point d'autre ressource pour se tirer de cette difficulté, que de dire que cette puissance étant retranchée des choses, le monde ne seroit qu'une machine purement passive. Mais c'est ce qu'on a refuté assés. Si cette puissance manquoit au monde, comme elle y manque en effet, on ne s'en plaindroit guéres. Les ames se contenteront fort bien des representations des biens ou des maux, pour faire leurs élections, & le monde demeurera aussi beau qu'il est. L'Auteur revient à ce qu'il avoit avancé ci-dessus, que sans cette puissance il n'y auroit point de felicité ; mais on y a répondu suffisamment, & il n'y a pas la moindre apparence dans cette assertion & dans quelques autres paradoxes qu'il avance ici pour soutenir son paradoxe principal.

27. Il fait une petite digression sur les prieres (subsect. 4.) & dit que ceux qui prient Dieu, esperent un changement de l'ordre naturel, mais il semble qu'ils se trompent selon son sentiment. Dans le fond, les hommes se contenteront d'être exaucés, sans se mettre en peine si le cours de la nature est changé en leur faveur, ou non. Et s'ils

sont

sont aidés par le secours des bons Anges, il n'y aura point de changement dans l'ordre general des choses. Aussi est-ce un sentiment très-raisonnable de notre Auteur, qu'il y a un systéme des substances spirituelles, aussi-bien qu'il y en a un des corporelles, & que les substances spirituelles ont un commerce entre elles, comme les corps. Dieu se sert du ministere des Anges pour gouverner les hommes, sans que l'ordre de la nature en souffre. Cependant, il est plus aisé d'avancer ces choses que de les expliquer, à moins que de recourir à mon systéme de l'harmonie. Mais l'Auteur va un peu plus avant. Il croit que la Mission du Saint Esprit étoit un grand miracle au commencement, mais qu'à present ses operations en nous sont naturelles. Je lui laisse le soin d'expliquer son sentiment, & d'en convenir avec d'autres Theologiens. Cependant, je remarque qu'il met l'usage naturel des prieres, dans la force qu'elles ont de rendre l'ame meilleure, de surmonter les passions, & de s'attirer un certain degré de grace nouvelle. Nous pouvons dire les mêmes choses à peu près dans notre hypothese, qui fait que la volonté n'agit que suivant des motifs; & nous sommes exemts des difficultés, ou l'Auteur s'est engagé par sa puissance de choisir sans sujet. Il se trouve encore bien embarassé par

la

la prescience de Dieu. Car si l'ame est parfaitement indifferente dans son choix, comment est il possible de prévoir ce choix, & quelle raison suffisante pourra-t on trouver de la connoissance d'une chose, s'il n'y en a point de son être ? L'Auteur remet à un autre lieu la solution de cette difficulté, qui demanderoit (selon lui) un ouvrage entier. Au reste, il dit quelquefois de bonnes choses sur le mal moral, & assés conformes à nos principes. Par exemple, lorsqu'il dit (subsect. VI.) que les vices & les crimes ne diminuent point la beauté de l'univers, & l'augmentent plutôt; comme certaines dissonances offenseroient l'oreille par leur dureté si elles étoient écoutées toutes seules, & ne laissent point de rendre l'harmonie plus agreable dans le mélange. Il remarque aussi plusieurs biens renfermés dans les maux, par exemple, l'utilité de la prodigalité dans les riches & de l'avarice dans les pauvres ; en effet, cela sert à faire fleurir les Arts. Il fait considerer ensuite aussi que nous ne devons point juger de l'univers par la petitesse de notre globe, & de tout ce qui nous est connu, dont les taches ou défauts peuvent être aussi utiles à relever la beauté du reste, que les mouches, qui n'ont rien de beau par elles-mêmes, sont trouvées propres par le beau sexe à embellir le visage entier, dont elles enlai-

dissent

disſent pourtant la partie qu'elles couvrent. Cotta chez Ciceron avoit comparé la Providence, lors-qu'elle donne la Raiſon aux hommes, à un Medecin qui accorde le vin à un malade, nonobſtant qu'il prévoit l'abus qu'il en fera aux dépens de ſa vie. L'Auteur répond que la Providence fait ce que la ſageſſe & la bonté demandent, & que le bien qui en arrive eſt plus grand que le mal. Si Dieu n'avoit point donné la raiſon à l'homme, il n'y auroit point d'homme du tout, & Dieu ſeroit comme un Medecin qui tueroit quelqu'un pour l'empêcher de devenir malade. On peut ajouter que ce n'eſt pas la Raiſon qui eſt nuiſible en ſoi, mais le défaut de la Raiſon; & quand la Raiſon eſt mal employée, on raiſonne bien ſur les moyens; mais on ne raiſonne pas aſſés ſur le but ou ſur le mauvais but qu'on ſe propoſe. Ainſi c'eſt toujours faute de raiſon qu'on fait une mauvaiſe action. Il propoſe auſſi l'objection d'Epicure chez Lactance dans ſon Livre de la colere de Dieu, dont voici les termes à peu près: ou Dieu veut ôter les maux & ne peut pas en venir à bout, en quel cas il ſeroit foible; ou il peut les ôter, & ne veut pas ce qui marqueroit de la malignité en lui; ou bien il manque de pouvoir & de volonté tout à la fois, ce qui le feroit paroître foible & envieux tout enſemble; ou enfin il peut &

veut ; mais en ce cas, on demandera pourquoi il ne le fait donc pas, s'il existe ? L'Auteur répond que Dieu ne peut pas ôter les maux, & qu'il ne le veut pas non plus, & que cependant il n'est point malin, ni foible. J'aurois mieux aimé dire qu'il peut les ôter, mais qu'il ne le veut pas absolument, & que c'est avec raison ; parce-qu'il ôteroit les biens en même tems, & qu'il ôteroit plus de bien, que de mal. Enfin notre Auteur ayant fini son savant Ouvrage, il y joint *un Appendice*, où il parle des loix divines. Il distingue fort bien ces loix en naturelles & positives ; il remarque que les loix particulieres de la nature des Animaux doivent ceder aux loix generales des corps, que Dieu n'est pas proprement en colere, quand ses loix sont violées ; mais que l'ordre a voulu que celui qui peche s'attirât un mal, & que celui qui fait violence aux autres en souffre à son tour. Mais il juge que les loix positives de Dieu, indiquent & prédisent plutôt le mal qu'elles ne le font infliger. Et cela lui donne occasion de parler de la damnation éternelle des méchans, qui ne sert plus à l'amendement ni à l'exemple, & qui ne laisse pas de satisfaire à la justice vindicative de Dieu, quoi-qu'ils s'attirent leur malheur eux-mêmes. Il soupçonne pourtant que ces peines des méchans apportent quelque utilité aux gens de bien,
&

& il doute encore s'il ne vaut pas mieux être damné, qu'être Rien ; puis-qu'il se pourroit que les damnés fussent des gens insensés, capables de s'obstiner à demeurer dans leur misère, par un certain travers d'esprit, qui fait, selon lui, qu'ils s'applaudissent dans leurs mauvais jugemens au milieu de leur misere, & se plaisent à controller la volonté de Dieu. Car on voit tous les jours des gens chagrins, malins, envieux, qui prennent plaisir à penser à leurs maux, & cherchent à s'affliger eux-mêmes. Ces pensées ne sont pas à mépriser, & j'en ai eu quelquefois d'approchantes, mais je n'ai garde d'en juger décisivement. J'ai rapporté dans le §. 271. des Essais opposés à M. Bayle, la fable du Diable refusant le pardon qu'un Hermite lui offre de la part de Dieu. Le Baron André Taifel Seigneur Autrichien Cavallerizzo maggior de Ferdinand Archiduc d'Austriche, depuis Empereur second du nom, faisant allusion à son nom (qui semble signifier un Diable en Allemand) prit pour Symbole un Diable ou Satyre, avec ce mot Espagnol, *mas perdido, y menos arrepentido*, plus perdu, & moins repentant ; ce qui marque une passion sans esperance, & dont on ne se peut détacher. Et cette devise a été repetée depuis par le Comte de Villamediana Espagnol, quand on le disoit amoureux de

la Reine. Venant à la question, pourquoi il arrive souvent du mal aux bons, & du bien aux méchans, nostre illustre Auteur croit qu'on y a assés satisfait, & qu'il ne reste point de scrupule là-dessus. Il remarque cependant, qu'on peut douter souvent si les bons qui sont dans la misere, n'ont été rendus bons par leur malheur même, & si les méchans heureux n'ont peut être pas été gâtez par la prosperité. Il ajoute, que nous sommes de mauvais Juges, quand il s'agit de connoître non seulement un homme de bien, mais encore un homme heureux. On honore souvent un hypocrite, & l'on méprise un autre dont la solide vertu est sans affectation. On se connoit peu aussi en bonheur, & souvent la felicité est méconnue sous les haillons d'un pauvre content, pendant qu'on la cherche en vain dans les Palais de quelques Grands. Enfin l'Auteur remarque que la plus grande felicité ici-bas consiste dans l'esperance du bonheur futur, & qu'ainsi on peut dire qu'il n'arrive rien aux méchans qui ne serve à l'amendement ou au châtiment, & qu'il n'arrive rien aux bons qui ne serve à leur plus grand bien. Ces conclusions reviennent entierement à mon sens, & on ne sauroit rien dire de plus propre à finir l'Ouvrage.

FIN.

CAUSA

CAUSA DEI,

ASSERTA PER justitiam ejus, cum cæteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam.

1. *Apologetica causæ Dei Tractatio* non tantum ad divinam gloriam, sed etiam ad nostram utilitatem pertinet, ut tum magnitudinem ejus, id est potentiam sapientiamque colamus, tum etiam bonitatem, & quæ ex ea derivantur justitiam ac sanctitatem amemus, quantumque in nobis est imitemur. Hujus tractationis duæ sunt partes: prior præparatoria magis, altera principalis censeri potest; prior spectat Divinam *Magnitudinem*, *Bonitatemque separatim*; posterior pertinentia ad utramque junctim, in quibus sunt *Providentia* circa omnes creaturas, & *Regimen* circa intelligentes, præsertim in negotio pietatis & salutis.

2.

13. Hactenus de potentia Dei, nunc de sapientia ejus, quæ ob immensitatem vocatur *omni scientia*. Hæc cum & ipsa sit perfectissima (non minus quam omnipotentia) complectitur omnem ideam & omnem veritatem; id est omnia tam incomplexa quàm complexa quæ objectum intellectûs esse possunt: & versatur itidem tam circa possibilia quàm circa actualia.

14. *Possibilium est*, quæ vocatur *Scientia simplicis intelligentiæ*, quæ versatur tam in rebus, quàm in earum connexionibus, & utræque sunt tam necessariæ quàm contingentes.

15. *Possibilia contingentia* spectari possunt tum ut sejuncta, tum ut coordinata in integros mundos possibiles infinitos, quorum quilibet Deo est perfecte cognitus, etsi ex illis non nisi unicus ad existentiam perducantur: neque enim plures Mundos actuales fingi ad rem facit, cùm unus nobis totam Universitatem Creaturarum cujuscunque loci & temporis complectatur, eoque sensu hoc loco *mundi* vocabulum usurpetur.

16. Scientia Actualium, seu mundi ad existentiam perducti, & omnium in eo præteritorum, præsentium & futurorum, vocatur *Scientia visionis*: nec differt à scientia simplicis intelligentiæ hujus ipsius mundi, spectati ut possibilis, quàm quod accedit cognitio reflexiva, qua Deus novit suum decretum de ipso ad existentiam perducendo.

Nec

Nec alio opus est divinæ *præscientiæ* fundamento.

17. *Scientia* vulgo dicta *Media*, sub scientia simplicis intelligentiæ comprehenditur, eo quem exposuimus sensu. Si quis tamen Scientiam aliquam Mediam velit inter Scientiam simplicis intelligentiæ & scientiam visionis; poterit & illam & Mediam aliter concipere quàm vulgo solent, scilicet ut Media non tantum de futuris sub conditione, sed & in universum de possibilibus contingentibus accipiatur. Ita scientia simplicis intelligentiæ restrictiùs sumetur, nempe ut agat de veritatibus possibilibus & necessariis, scientia Media de veritatibus possibilibus & contingentibus; scientia visionis de veritatibus contingentibus & Actualibus. Et media cum prima commune habebit, quòd de veritatibus possibilibus agit; cum postrema, quòd de contingentibus.

18. Hactenus de divina Magnitudine, nunc agamus etiam *de Divina Bonitate*. Ut autem Sapientia seu veri cognitio est perfectio intellectus, ita Bonitas seu boni appetitio est perfectio voluntatis. Et omnis quidem voluntas bonum habet pro objecto, saltem apparens, at divina voluntas non nisi bonum simul & verum.

19. Spectabimus ergo & voluntatem & objectum ejus, nempe Bonum & Malum, quod rationem præbet volendi & nolendi. In *vo-*

luntate autem spectabimus & naturam ejus & species.

20. Ad voluntatis *naturam* requiritur *Libertas*, quæ consistit in eo, ut actio voluntaria sit spontanea ac deliberata, atque adeo, ut excludat necessitatem quæ deliberationem tollit.

21. *Necessitas* excluditur *Metaphysica*, cujus oppositum est impossibile, seu implicat contradictionem; sed non *Moralis*, cujus oppositum est inconveniens. Etsi enim Deus non possit errare in eligendo, adeoque eligat semper quod est maxime conveniens; hoc tamen ejus libertati adeo non obstat, ut eam potius maximè perfectam reddat. Obstaret, si non nisi unum foret voluntatis objectum possibile, seu si una tantum possibilis rerum facies fuisset; quo casu cessaret electio, nec sapientia bonitasque agentis laudari posset.

22. Itaque errant aut certe incommodè admodum loquuntur, qui ea tantum possibilia dicunt, quæ actu fiunt, seu quæ Deus elegit; qui fuit lapsus Diodori Stoici apud Ciceronem & inter Christianos Abailardi, Wiclefi, Hobbii. Sed infrà plura de libertate dicentur, ubi humana tuenda erit.

23. Hæc de voluntatis natura; sequitur *voluntatis divisio*, quæ in usum nostrum præsentem est potissimum duplex: una in antecedentem & consequentem, altera in

pro-

productivam & permissivam.

24. *Prior divisio* est, ut voluntas sit vel antecedens seu prævia, vel consequens seu finalis; sive quòd idem est, ut sit vel inclinatoria vel decretoria; illa minus plena, hæc plena vel absoluta. Equidem solet aliter (prima quidem specie) explicari hæc divisio à nonnullis, ut antecedens Dei voluntas (verbi gratia, omnes salvandi) præcedat considerationem facti creaturarum; consequens autem (verbi gratia quosdam damnandi) eam sequatur. Sed illa præcedit etiam alias Dei voluntates, hæc sequitur, cùm ipsa facti creaturarum consideratio, non tantùm à quibusdam Dei voluntatibus præsupponatur, sed etiam quasdam Dei voluntates, sine quibus factum creaturarum supponi nequit, præsupponat. Itaque Thomas & Scotus, aliique Divisionem hanc, eo, quo nunc utimur, sensu sumunt, ut voluntas antecedens ad Bonum aliquod in se, & particulariter, pro cujusque gradu, feratur, unde hæc voluntas est tantùm secundum; quid voluntas autem consequens spectet totale, & ultimam determinationem contineat; unde est absoluta & decretoria; & cum de divina sermo est, semper effectum plenum obtinet. Cæterum si quis nostram explicationem nolit, cum eo de vocabulis non litigabimus: pro antecedente & consequente substituat, si volet, præviam & finalem.

25. *Voluntas antecedens* omnino seria est & pura, non confundenda cum velleitate, (ubi quis vellet si posset, velletque posse) quæ in Deum non cadit; nec cum vo untate conditionali, de qua hîc non agitur. Tendit autem voluntas antecedens in Deo ad procurandum omne bonum, & ad repellendum omne malum, quatenus talia sunt, & proportione gradus quo bona malave sunt. Quàm seria autem hæc voluntas sit, Deus ipse declaravit, cùm tanta asseveratione dixit, se nolle mortem peccatoris, velle omnes salvos, odisse peccatum.

26. *Voluntas Consequens* oritur ex omnium voluntatum antecedentium concursu, ut scilicet, quando omnium effectus simul stare non possunt, obtineatur inde quatenus maximus effectus per sapientiam & potentiam obtineri potest Hæc voluntas etiam *Decretum* appellari solet.

27. Unde patet voluntates etiam antecedentes non omnino irritas esse, sed efficaciam suam habere; qui etsi effectus earum obtinetur, non semper fit plenus, sed per concursum aliarum voluntatum antecedentium restrictus. At voluntas decretoria ex omnibus inclinatoriis resultans, semper plenum effectum sortitur, quoties potentia non deest in volente; quemadmodum certè in Deo deesse nequit. Nempe in sola voluntate decretoria locum habet Axioma: qui potest & vult ille

ille facit; quippe cum eo ipso scientiam requisitam ad agendum sub potentia comprehendendo, jam nihil intus extraque actioni deesse ponatur. Neque verò aliquid felicitati perfectionique volentis Dei decedit, dum non omnis ejus voluntas effectum plenum sortitur: quia enim bona non vult nisi pro gradu bonitatis quæ in unoquoque est; tum maximè ejus voluntati satisfit, cùm optimum resultans obtinetur.

28. *Posterior voluntatis divisio* est in *productivam* circa proprios actus, & *permissivam* circa alienos. Quædam enim interdum permittere licet, (id est non impedire) quæ facere non licet, velut peccata, de quo mox. Et permissivæ voluntatis objectum proprium non id est quod permittitur, sed permissio ipsa.

29. Hactenus de voluntate, nunc de *ratione Volendi* seu *Bono & Malo*. Utrumque triplex est, Metaphysicum, Physicum & Morale.

30. *Metaphysicum* generatim consistit in rerum etiam non intelligentium perfectione & imperfectione. Liliorum campi & passerum curam à Patre cœlesti geri Christus dixi, & brutorum animantium rationem Deus habet apud Jonam.

31. *Physicum* accipitur speciatim de substantiarum intelligentium commodis & incommodis, quo pertinet *malum pœnæ*.

32. *Morale* de earum actionibus virtuosis

& vitiosis, quo pertinet *malum culpæ*: & malum physicum hoc sensu à morali oriri solet, etsi non semper in iisdem subjectis; sed hæc tamen quæ videri possit aberratio cum fructu corrigitur, ut innocentes nollent passi non esse. add. infrà. §. 55.

33. Deus vult bona per se, antecedenter ad minimum; nempe tam rerum perfectiones in universum, quàm speciatim substantiarum intelligentium omnium felicitatem & virtutem, & unumquodque bonorum pro gradu suæ bonitatis, ut jam dictum est.

34. Mala, etsi non cadant in voluntatem Dei antecedentem, nisi quatenus ea ad remotionem eorum tendit, cadunt tamen interdum, sed indirectè, in consequentem: quia interdum majora bona ipsis remotis obtineri non possunt, quo casu remotio malorum non planè perducitur ad effectum; & consistens intra voluntatem antecedentem, non prorumpit in consequentem. Unde Thomas de Aquino post Augustinum non incommodè dixit, Deum permittere quædam mala fieri, ne multa bona impediantur.

35. Mala Metaphysica & Physica, (veluti imperfectiones in rebus, & mala pœnæ in personis) interdum fiunt bona subsidiata, tanquam media ad majora bona.

36. At Malum morale seu malum culpæ nunquam rationem medii habet, neque enim (Apostolo monente) facienda sunt mala ut

eve-

eveniant bona; sed interdum tamen rationem habet conditionis quam vocant sine qua non, sive colligati & concomitantis; id est sine quo bonum debitum obtineri nequit, sub bono autem debito etiam privatio mali debita continetur. Malum autem admittitur non ex principio necessitas absolutæ, sed ex principio convenientiæ. Rationem enim esse oportet cur Deus malum permittat potiùs quàm non permittat: ratio autem Divinæ voluntatis non nisi à bono sumi potest.

37. Malum etiam culpæ nunquam in Deo objectum est voluntatis productivæ, sed tantùm aliquando permissivæ; quia ipse nunquam peccatum facit, sed tantùm ad summum aliquando permittit.

38. Generalis autem Regula est permittendi peccati, Deo hominique communis, ut nemo permittat peccatum alienum, nisi impediendo ipsemet actum pravum exerciturus esset. Et ut verbo dicam, peccatum permitti nunquam *licet*, nisi cum *debet*, de quo distinctiùs infra §. *66*.

39. Deus itaque inter objecta voluntatis habet optimum, ut finem ultimum; sed bonum ut qualemcunque, etiam subalternum, res verò indifferentes, itemque mala pœnæ sæpe ut media; at malum culpæ non nisi ut rei alioqui debitæ conditionem sine qua non esset; eo sensu quo Christus dixit oportere ut scandala existant.

40. Hactenus de magnitudine & de bonitate separatim ea diximus, quæ præparatoria hujus Tractationis videri possunt; nunc agamus de pertinentibus ad utramque junctim. *Communia* ergo *magnitudinis & Bonitatis* hîc sunt, quæ non ex sola bonitate, sed etiam ex magnitudine, (id est sapientia & potentia) proficiscuntur: facit enim magnitudo, ut bonitas effectum suum consequatur. Et bonitas refertur vel ad creaturas in universum vel speciatim ad intelligentes. Priore modo cum magnitudine constituit providentiam in universo creando & gubernando; posteriore, justitiam in regendis speciatim substantiis ratione præditis.

41. Quia bonitatem Dei in creaturis sese generatim exerentem dirigit sapientia; consequens est *providentiam divinam* sese ostendere in tota serie universi; dicendumque Deum ex infinitis possibilibus seriebus rerum elegisse optimam; eamque adeo esse hanc ipsam quæ actu existit. Omnia enim in universo sunt harmonica inter se, nec sapientissimus nisi omnibus perspectis decernit, atque adeo non nisi de toto. In partibus singulatim sumtis, voluntas prævia esse potest, in toto decretoria intelligi debet.

42. Unde accuratè loquendo non opus est ordine Decretorum Divinorum; sed dici potest unicum tantùm fuisse Decretum Dei, ut hæc scilicet series rerum ad existentiam per-

veniret; postquam scilicet omnia seriem ingredientia fuere considerata, & cum rebus alias series ingredientibus comparata.

43. Itaque etiam Decretum Dei est immutabile, quia omnes rationes quæ ei objici possunt jam in considerationem venêre: sed hinc non alia oritur *necessitas* quàm *consequentiæ*, seu quam *hypotheticam* vocant, ex supposita scilicet prævisione & præordinatione; nulla autem subest necessitas *absoluta* seu *consequentis*; quia alius etiam rerum ordo possibilis erat, & in partibus, & in toto; Deusque contingentium seriem eligens, contingentiam eorum non mutavit.

44. Neque ob rerum certitudinem preces laboresque fiunt inutiles ad obtinenda futura quæ desideramus. Nam in hujus seriei rerum, tanquam possibilis, repræsentatione apud Deum, antequam scilicet decerni intelligeretur; utique & preces in ea (si eligeretur) futuræ, & aliæ effectuum in ea comprehendendorum causæ inerant, & ad electionem seriei, adeoque & ad eventus in ea comprehensos, ut par erat, valuêre. Et quæ nunc movent Deum ad agendum aut permittendum, jam tum eum moverunt ad decernendum quid acturus esset aut permissurus.

45. Atque hoc jam suprà monuimus, res ex divina præscientia & providentia esse determinatas, non absolutè, seu quicquid agas aut non agas, sed per suas causas rationes-

que. Itaque sive quis preces, sive studium & laborem inutiles diceret, incideret in *Sophisma*, quod jam veteres *ignavum* appellabant, add. infrà. §. 106. 107.

46. Sapientia autem infinita omnipotentis, bonitati ejus immensæ juncta, fecit, ut nihil potuerit fieri melius, omnibus computatis, quàm quod à Deo est factum; atque adeo, ut omnia sint perfectè harmonica, conspirentque pulcherrimè inter se: causæ formales seu animæ cum causis materialibus seu corporibus; causæ efficientes seu naturales cum finalibus seu moralibus, regnum gratiæ cum regno naturæ.

47. Et proinde quotiescunque aliquid reprehensibile videtur in operibus Dei, judicandum est id nobis non satis nosci; & sapientem qui intelligeret, judicaturum in optari quidem posse meliora.

48. Unde porro sequitur nihil esse felicius quàm tam bono Domino servire, atque adeo Deum super omnia esse amandum eique penitus confidendum.

49. Optimæ autem seriei rerum (nempe hujus ipsius) eligendæ maxima ratio fuit Christus θεάνθρωπος, sed qui, quatenus creatura est ad summum provecta, in ea serie nobilissima contineri debebat, tanquam Universi creati pars, imò caput; cui omnis tandem potestas data est in cœlo & in terra, in quo benedici debuerunt omnes gentes; per quem

quem omnis creatura liberabitur à servitute corruptionis, in libertatem gloriæ filiorum Dei.

50. Hactenus de Providentia, nempe generali: porro bonitas relata speciatim ad creaturas intelligentes, cum Sapientia conjuncta, *Justitiam* constituit, cujus summus gradus est *Sanctitas*. Itaque tam lato sensu Justitia non tantùm jus strictum, sed & æquitatem, atque adeo & misericordiam laudabilem comprehendit.

51. Discerni autem justitia generatim sumta potest in justitiam specialiùs sumtam & sanctitatem. *Justitia specialiùs sumta* versatur circa bonum malùmque physicum, aliorum nempe intelligentium; sanctitas circa bonum malumque morale.

52. *Bona malaque physica* eveniunt tam in hac vita quàm in futura. *In hac vita* multi queruntur in universum quòd humana natura tot malis exposita est, parum cogitantes magnam eorum partem ex culpa hominum fluere, & revera non satis gratè agnosci divina in nos beneficia, magisque attentionem ad mala quàm ad bona nostra verti.

53. Aliis displicet in primis quòd bona malaque physica non sunt distributa secundùm bona malaque moralia, seu quòd sæpe bonis est malè, malis est benè.

54. Ad has querelas duo responderi debent: unum, quod Apostolus attulit; non

esse condignas afflictiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis; alterum, quòd pulcherrima comparatione Christus ipse suggessit, nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, fructum non feret.

55. Itaque non tantùm largè compensabuntur afflictiones, sed & inservient ad felicitatis augmentum; nec tantùm prosunt hæc mala, sed & requiruntur. Add. §. 32.

56. *Circa futuram vitam* gravior adhuc est difficultas: nam objicitur ibi quoque bona longè vinci à malis, quia pauci sunt electi. Origines quidem æternam damnationem omninò sustulit; quidam veterum paucos saltem æternùm damnandos credidêre, quorum in numero fuit Prudentius; quibusdam placuit omnem Christianum tandem salvatum iri, quorsum aliquando inclinasse visus est Hieronymus.

57. Sed non est cur ad hæc paradoxa & rejicienda confugiamus: Vera responsio est, totam amplitudinem regni cœlestis non esse ex nostra cognitione æstimandam: non tanta esse potest beatorum per Divinam visionem gloria, ut mala damnatorum omnium comparari huic bono non possint, & *Angelos beatos* incredibili multitudine agnoscit Scriptura; & magnam *creaturarum varietatem* ipsa nobis aperit natura, novis inventis illustrata; quòd facit ut commodiùs quàm Augustinus

&

& alii veteres prævalentiam boni præ malo tueri possimus.

58. Nempe Tellus nostra non est nisi satelles unius Solis, & tot sunt Soles quot stellæ fixæ; & credibile est maximum esse spatium trans omnes fixas. Itaque nihil prohibet, vel Soles, vel maximè regionem trans Soles habitari felicibus creaturis. Quanquam & planetæ esse possint aut fieri ad instar Paradisi felices. In domo Patris nostri multas esse mansiones, de cœlo beatorum propriè Christus dixit, quod Empyreum vocant Theologi quidam, & trans sidera seu soles collocant, etsi nihil certi de loco beatorum affirmari possit: interim & in spectabili mundo multas creaturarum rationalium habitationes esse verisimile judicari potest, alias aliis feliciores.

59. Itaque argumentum à multitudine damnatorum non est fundatum nisi in ignorantia nostra, unaque responsione dissolvitur, quam suprà innuimus; si omnia nobis perspecta forent, appariturum ne optari quidem posse meliora quàm quæ fecit Deus. Pœnæ etiam damnatorum ob perseverantem eorum malitiam perseverant: unde insignis Theologus Joh. Fechtius in eleganti libro de Statu damnatorum eos bene refutat, qui in futura vita peccata pœnam demereri negant, quasi justititia Deo essentialis cessare unquam posset.

60.

60. Gravissimæ tandem sunt difficultates circa *Sanctitatem Dei*, seu circa perfectionem ad bona malaque moralia aliorum relatam, quæ eum amare virtutem, odisse vitium etiam in aliis facit, & ab omni peccati labe atque contagio quàm maximè removet; & tamen passim scelera regnant in medio potentissimi Dei imperio. Sed quicquid hoc est difficultatis, divini luminis auxilio etiam in hac vita ita superatur, ut pii & Dei amantes sibi, quantum opus est, satisfacere possint.

61. *Objicitur* nempe Deum nimis concurrere ad peccatum, hominem non satis. *Deum* autem *nimis concurrere ad malum morale* physicè & moraliter, voluntate & productiva & permissiva peccati.

62. Concursum moralem locum habiturum observant, etsi Deus nihil conferret agendo ad peccatum, saltem dum permitteret seu non impediret cùm posset.

63. Sed revera Deum concurrere moraliter & physicè simul; quia non tantùm non impedit peccantes, sed etiam quodammodo adjuvat, vires ipsis occasionesque præstando. Unde phrases Scripturæ Sacræ, quòd Deus induret incitetque malos.

64. Hinc quidam inferre audent Deum vel utroque, vel certè alterutro modo, peccati complicem, imò autorem esse; atque adeò divinam sanctitatem, justitiam, bonitatem evertunt.

65. Alii malunt divinam omniſcientiam & omnipotentiam, verbo, magnitudinem, labefactare; tanquam aut neſciret minimève curaret mala, aut malorum torrenti obſiſtere non poſſet. Quæ Epicureorum, Manichæorumve ſententia fuit; cui cognatum aliquid, etſi alio mitiore modo, docent Sociniani, qui rectè quidem cavere volunt, ne divinam Sanctitatem polluant, ſed non rectè alias Dei perfectiones deſerunt.

96. Ut primum ad *concurſum Moralem permittentis* reſpondeamus, proſequendum eſt quod ſuprà dicere cœpimus, permiſſionem peccati eſſe licitam, (ſeu moraliter poſſibilem) cùm debita (ſeu moraliter neceſſaria) invenitur: ſcilicet cùm non poteſt peccatum alienum impediri ſine propria offenſa, id eſt ſine violatione ejus, quod quis aliis vel ſibi debet. Exempli gratia miles in ſtatione locatus, tempore præſertim periculoſo, ab ea decedere non debet, ut duos amicos inter ſe duellum parantes à pugnando avertat. Add. ſuprà §. 36. Deberi autem aliquid apud Deum intelligimus, non humano more ſed θεοπρεπῶς, quando aliter ſuis perfectionibus derogaret.

67. Porro ſi Deus optimam univerſi Seriem, (in qua peccatum intercurrit) non elegiſſet, admiſiſſet aliquid pejus omni creaturarum peccato; nam propriæ perfectioni, & quod hinc ſequitur, alienæ etiam, derogaſſet;

gasset: divina enim perfectio à perfectissimo eligendo discedere non debet, cùm minus bonum habeat rationem mali. Et tolleretur Deus, tollerentur omnia, si Deus vel laboraret impotentiâ, vel erraret intellectu, vel laberetur voluntate.

68. *Concursus ad peccatum Physicus* fecit ut Deum peccati causam autoremque constituerent quidam; ita malum culpæ etiam objectum productivæ in Deo voluntatis foret: ubi maximè insultant nobis Epicurei & Manichæi. Sed hic quoque Deus mentem illustrans sui est vindex in anima pia & veritatis studiosa. Explicabimus igitur quid sit Deum concurrere ad peccati materiale, seu quod in malo bonum est, non ad formale.

69. Respondendum est scilicet, nihil quidem perfectionis & realitatis purè positivæ esse in creaturis earumque actibus bonis malisque, quod non Deo debeatur; sed imperfectionem actûs in privatione consistere, & oriri ab originali limitatione creaturarum, quam jam tum in statu puræ possibilitatis (id est in Regione veritatum æternarum seu ideis Divino intellectui obversantibus) habent ex essentia sua: nam quod limitatione careret, non creatura, sed Deus foret. *Limitata* autem dicitur creatura, quia limites seu terminos suæ magnitudinis, potentiæ, scientiæ, & cujuscunque perfectionis habet. Ita fundamentum mali est necessarium, sed ortus

tus tamen contingens; id est necessarium est ut mala sint possibilia, sed contingens est ut mala sint actualia: non contingens autem per harmoniam rerum à potentia transit ad actum, ob convenientiam cum optima rerum serie, cujus partem facit.

70. Quod autem de privativa mali constitutione, post Augustinum, Thomam, Lubinum, aliosque veteres & recentiores asserimus, quia multis vanum, aut certè perobscurum habetur; ita declarabimus ex ipsa rerum natura, ut nihil solidiùs esse appareat: adhibentes in similitudinem sensibile quiddam & materiale, quod etiam in privativo consistit, cui *inertiæ corporum naturalis* nomen Keplerus, insignis naturæ indagator, imposuit.

71. Nimirum (ut facili exemplo utamur) cùm flumen naves secum defert, velocitatem illis imprimit, sed ipsarum inertiâ limitatam, ut quæ (cæteris paribus) oneratiores sunt, tardiùs ferantur. Ita fit ut celeritas sit à flumine, tarditas ab onere; positivum à virtute impellentis, privativum ab inertia impulsi.

72. Eodem planè modo Deum dicendum est creaturis perfectionem tribuere, sed quæ receptivitate ipsarum limitetur: ita bona erunt à Divino vigore, mala à torpore creaturæ.

73. Sic defectu attentionis sæpe errabit intellectus,

intellectus, defectu alacritatis saepè restringitur voluntas; quoties mens, cùm ad Deum usque seu ad summum bonum tendere debeat, per inertiam creaturis adhaerescit.

74. Huc usque iis responsum est, qui Deum nimis ad malum concurrere putant: nunc illis satisfaciemus, qui *hominem* aiunt *concurrere non satis*, aut non satis culpabilem esse in peccando, ut scilicet rursus accusationem in Deum refundant. Id ergo probare contendunt *Antagonistae* tum ex imbecillitate humanae naturae, tum ex defectu divinae gratiae ad juvandam nostram naturam necessariae. Itaque in natura hominis spectabimus tum corruptionem, tum & reliquias imaginis divinae ex statu integritatis.

75. *Corruptionis humanae* considerabimus porro tum ortum, tum & constitutionem. *Ortus* est tum à lapsu Protoplastorum, tum à contagii propagatione. *Lapsus* spectanda est causa & natura.

76. *Causa Lapsûs*, cur homo scilicet lapsus, sit sciente Deo, permittente, concurrente, non quaerenda est in quadam despotica Dei potestate, quasi justitia vel sanctitas attributum Dei non esset; quod in effectu verum foret, si nulla apud eum juris & recti ratio haberetur.

77. Neque quaerenda est lapsus causa in quadam Dei ad bonum malumque, justum & injustum, indifferentia, quasi haec ipse pro arbi-

arbitrio constituisset; quo posito sequeretur quidvis ab eo constitui posse, pari jure aut ratione, id est nulla; quod rursus omnem justitiæ atque etiam sapientiæ laudem in nihilum redigeret, siquidem ille nullum delectum haberet in suis actionibus, aut delectûs fundamentum.

78. Neque etiam in voluntate quadam Deo affictâ, minimè sanctâ, minimèque amabili, causa lapsus ponenda est: tanquam nihil aliud quàm magnitudinis suæ gloriam spectans, bonitatisque exors, crudeli misericordia miseros fecerit, ut esset quorum misereretur: & perversa justitia peccantes voluerit, ut essent quos puniret: quæ omnia tyrannica & à vera gloria perfectioneque alienissima sunt, cujus decus non tantùm ad magnitudinem, sed etiam ad bonitatem refertur.

79. Sed vera radix lapsûs est in imperfectione seu imbecillitate creaturarum originali, quæ faciebat ut peccatum optimæ seriei rerum possibili inesset, de quo suprà. Unde jam factum est, ut lapsus, non obstante divinâ virtute & sapientia rectè permitteretur, imò his salvis non posset non permitti.

80. *Natura Lapsus* non ita concipienda est cum Bailio, quasi Deus Adamum in pœnam peccati condemnaverit ad porro peccandum cum posteritate, eique (exequendæ sententiæ causâ) peccaminositatem infuderit; cùm potiùs ipsâ vi primi peccati, velut physico ne-

xu,

xu, consecuta sit peccaminositas, quemadmodum ex ebrietate multa alia peccata nascuntur.

81. Sequitur *Propagatio Contagii* à lapsu Protoplastorum orti, perveniens in animas posterorum. Ea non videtur commodiùs explicari posse quàm statuendo animas posterorum in Adamo jam fuisse infectas. Quòd ut intelligatur rectiùs, sciendum est ex recentiorum observatis rationibusque apparere, animalium & plantarum formationem non prodire ex massa quadam confusa; sed ex corpore jam nonnihil præformato in semine latente, & dudum animato. Unde consequens est, vi benedictionis divinæ primævæ, omnium viventium rudimenta quædam organica, (& pro animalibus quidem, animalium licèt imperfectorum formâ) animasque quodammodo ipsas dudum in Protoplasto cujusque generis extitisse; quæ sub tempore omnia evolverentur: Sed animas animantiaque seminum humanis corporibus destinatorum, cum cæteris animalculis seminalibus talem destinationem non habentibus, intra gradum naturæ sensitivæ substitisse dicendum est, donec per ultimam conceptionem à cæteris discernerentur, simulque corpus organicum ad figuram humanam disponeretur, & anima ejus ad gradum rationalitatis (ordinariâ an extraordinaria Dei operatione non definio) eveheretur.

82.

82. Unde etiam apparet non statui quidem rationalitatis præexistentiam ; censeri tamen posse, in præexistentibus præstabilita jam divinitus & præparata esse proditura aliquando, non organismum tantùm humanum, sed & ipsam rationalitatem, signato, ut sic dicam, actu exercitum præveniente ; simulque & corruptionem animæ, etsi nondum humanæ lapsu Adami inductam, postea accedente rationalitatis gradu, demum in peccaminositatis originalis vim transisse. Cæterum apparet ex novissimis inventis à solo patre animans animamque esse, at à matre in conceptu velut indumentum, (ovuli formâ, ut arbitrantur,) incrementumque ad novi corporis organici perfectionem necessarium præberi.

83. Ita tolluntur difficultates, tum Philosophicæ de origine formarum & animarum, animæque immaterialitate, adeoque impartiabilitate, quæ facit ut anima ex anima nasci non possit.

84. Tum Theologicæ de animarum corruptione, ne anima rationalis pura, vel præexistens, vel noviter creata, in massam corruptam, corrumpenda & ipsa, intrudi à Deo dicatur.

85. Erit ergo Tradux quidam, sed paulò tractabilior quàm ille quem Augustinus aliique viri egregii statuerunt, non animæ ex anima (rejectus veteribus, ut ex Prudentio patet, nec naturæ rerum consentaneus) sed animati ex animato.

86. Hactenus de causa, nunc de *natura* & constitutione *corruptionis* nostræ: ea consistit in peccato Originali derivativo. *Peccatum originale* tantam vim habet, ut homines reddat in naturalibus debiles, in spiritualibus mortuos ante regenerationem; intellectu ad sensibilia, voluntate ad carnalia versis; ita ut naturâ filii iræ simus.

87. Interim Bailio, aliisque adversariis divinam benignitatem impugnantibus, aut saltem per objectiones quasdam suas obnubilantibus, concedere non oportet, eos qui soli peccato originali obnoxii sine actuali ante sufficientem rationis usum moriuntur (veluti infantes ante baptismum & extra Ecclesiam decedentes) necessariò æternis flammis addici: tales enim clementiæ Creatoris relinqui præstat.

88. Qua in re etiam Johannis Hulsemanni, Johannis Adami Osiandri, aliorumque nonnullorum insignium Augustanæ Confessionis Theologorum moderationem laudo, qui subinde huc inclinârunt.

89. Neque etiam exstinctæ sunt penitùs scintillæ imaginis divinæ, de quibus paulò pòst; sed per gratiam Dei prævenientem, etiam ad spiritualia rursus excitari possunt: ita tamen ut sola gratia conversionem operetur.

90. Sed nec originale peccatum corruptam generis humani massam à Dei benevolentia uni-

universali penitus alienam reddit. Nam nihilominùs sic Deus dilexit mundum, licèt in malo jacentem, ut Filium suum unigenitum pro hominibus daret.

91. *Peccatum Derivatum* duplex est, actuale & habituale, in quibus consistit exercitium corruptionis, ut scilicet hæc gradibus modificationibusque variet, variéque in actiones prorumpat.

92. Et *actuale* quidem consistit tum in actionibus internis tantùm, tum in actionibus compositis ex internis & externis; & est tum commissionis, tum omissionis, & tum culposum ex naturæ infirmitate, tum & malitiosum ex animi pravitate.

93. *Habituale* ex actionibus malis vel crebris vel certè fortibus oritur, ob impressionum multitudinem vel magnitudinem. Et ita habitualis malitia aliquid originali corruptioni pravitatis addit.

94. Hæc tamen peccati servitus, etsi sese per omnem irregeniti vitam diffundat, non eousque extendenda est, tanquam nullæ unquam irregenitorum actiones sint verè virtuosæ, imò nullæ innocentes, sed semper formaliter peccaminosæ.

95. Possunt enim etiam irregeniti in civilibus agere aliquando amore virtutis & boni publici, impulsúque rectæ rationis, imò & intuitu Dei, sine admista aliqua prava intentione ambitionis, commodi privati, aut affectus carnalis.

96.

96. Semper tamen ex radice infecta procedunt quæ agunt, & aliquid pravi (etsi interdum habitualiter tantùm) admisetur.

97. Cæterum hæc corruptio depravatioque humana, quantacunque sit, non ideo tamen hominem excusabilem reddit, aut à culpa eximit; tanquam non satis spontè libereque agat; supersunt enim *reliquiæ divinæ imaginis*, quæ faciunt ut justitia Dei in puniendis peccatoribus salva maneat.

98. Reliquiæ divinæ imaginis consistunt tum in lumine innato intellectûs, tum etiam in libertate congenita voluntatis. Utrumque ad virtuosam vitiosamque actionem necessarium est, ut scilicet sciamus velimusque quæ agimus; & possimus etiam ab hoc peccato quod committimus abstinere, si modò satis studii adhibeamus.

99. *Lumen innatum* consistit tum in ideis incomplexis, tum in nascentibus inde notitiis complexis. Ita fit ut Deus & lex Dei æterna inscripantur cordibus nostris, etsi negligentia hominum & affectibus sensualium sæpe obscurentur.

100. Probatur autem hoc lumen contra quosdam nuperos Scriptores, tum ex Scriptura Sacra, quæ cordibus nostris Legem Dei inscriptam testatur; tum ex ratione, quia veritates necessariæ ex solis principiis menti insitis, non ex inductione sensuum, demonstrari possunt. Neque enim inductio singularium

rium unquam necessitatem Universalem infert.

101. *Libertas* quoque in quantacumque humana corruptione salva manet, ita ut homo, etsi haud dubiè peccaturus sit, nunquam tamen necessariò committat hunc actum peccandi quem committit.

102. Libertas exemta est tam à necessitate, quàm à coactione. *Necessitatem* non faciunt futuritio veritatum, nec præscientia & præordinatio Dei, nec prædispositio rerum.

103. Non *futuritio*; licet enim futurorum contingentium sit determinata voluntas, certitudo tamen objectiva seu infaillibilis determinatio veritatis, quæ illis inest, minimè necessitati confundenda est.

104. Nec *præscientia aut præordinatio Dei necessitatem imponit*, licet ipsa quoque sit infallibilis. Deus enim vidit res in serie possibilium ideali, quales futuræ erant, & in iis hominem liberè peccantem; neque hujus seriei decernendo existentiam, mutavit rei naturam aut quod contingens erat necessarium fecit.

105. Neque etiam *prædispositio rerum*, aut causarum series nocet libertati. Licèt enim nunquàm quicquam eveniat, quin ejus ratio reddi possit, neque ulla unquam detur indifferentia æquilibrii, (quasi in substantia libera & extrà eam omnia ad oppositum utrumque se æqualiter unquam haberent;) cùm potiùs semper sint quædam præparationes in causa agente, concurrentibusque, quas aliqui præ-

 deter-

determinationes vocant: dicendum tamen est has determinationes esse tantùm inclinantes, non necessitantes; ita ut semper aliqua indifferentia sive contingentia sit salva. Nec tantus unquam in nobis affectus appetitusve est, ut ex eo actus necessariò sequatur: nam quamdiù homo mentis compos est, etiamsi vehementissimè ab ira, à siti vel simili causa stimuletur; semper tamen aliqua ratio sistendi impetum reperiri potest, & aliquando vel sola sufficit cogitatio exercendæ suæ libertatis, & in affectus potestatis.

106. Itaque tantùm abest, ut prædeterminatio seu prædispositio ex causis, qualem diximus, necessitatem inducat contrariam contingentiæ vel libertati aut moralitati: ut potiùs in hoc ipso distinguatur fatum mahometanum à Christiano, absurdum, Christiani quòd Turcæ causas non curant à rationali; verò & quicumque sapiunt, effectum ex causa deducunt.

107. Turcæ scilicet, ut fama est (quanquam non omnes sic desipere putem) frustra pestem & alia mala evitari arbitrantur, idque copræ textu quod futura vel decreta eventura sint, *quidquid agas aut non agas*; quod falsum est: cùm ratio dictet eum qui certò peste moriturus est, etiam certissimè causas pestis non esse evitaturum. Nempe, ut rectè Germanico proverbio dicitur, mors vult habere causam. Idemque in aliis omnibus eventis locum habet. Add. suprà §. 45.

108. *Coactio* etiam non est in voluntariis actionibus : etsi enim externorum repræsentationes plurimùm in mente nostra possint, actio tamen nostra voluntaria semper spontanea est, ita ut principium ejus sit in agente. Id quod per harmoniam inter corpus & animam ab initio à Deo præstabilitam, luculentius quàm hactenùs explicatur.

109. Hucusque de naturæ humanæ imbecillitate actum est, nunc *de Gratiæ divinæ auxilio* dicendum erit, cujus defectum objiciunt Antagonistæ, ut rursùs culpam ab homine transferant in Deum. Duplex autem concipi gratia potest, una sufficiens volenti, altera præstans ut velimus.

110. *Sufficientem volenti Gratiam* nemini negari dicendum est. Facienti quod in se est non defore Gratiam necessariam vetus dictum est, nec Deus deserit nisi deserentem, ut post antiquiores notavit ipse Augustinus. Gratia hæc sufficiens est vel ordinaria per verbum & Sacramenta ; vel extraordinaria Deo relinquenda, quali erga Paulum est usus.

111. Etsi enim multi populi nunquam salutarem Christi doctrinam acceperint, nec credibile sit prædicationem ejus apud omnes quibus defuit irritam futuram fuisse, Christo ipso de Sodoma contrarium affirmante ; non ideò tamen necesse est aut salvari aliquem sine Christo, aut damnari, etsi præstitisset quidquid per naturam potest. Neque enim

nobis omnes viæ Dei exploratæ ſunt, neque ſcimus an non aliquid extraordinariâ ratione præſtetur vel morituris. Pro certo enim tenendum eſt, etiam Cornelii exemplo, ſi qui ponantur bene uſi lumine quod accepere, eis datum iri lumen quo indigent, quod nundum accepere, etiamſi in ipſo mortis articulo dandum eſſet.

112. Quemadmodùm enim Theologi Auguſtanæ Confeſſionis fidem aliquam agnoſcunt in fidelium infantibus baptiſmo ablutis, etſi nulla ejus appareant veſtigia: ita nihil obſtaret, Deum iis quales diximus, licet hactenùs non Chriſtianis, in agone ipſo lumen aliquod neceſſarium tribuere extrà ordinem, quod per omnem vitam anteà defuiſſet.

113. Itaque etiam οἱ ἔξω, quibus ſola prædicatio externa negata eſt, clementiæ juſtitiæque Creatoris relinquendi ſunt; etſi neſciamus quibus aut quânam fortè ratione Deus ſuccurrat.

114. Sed cùm ſaltem certum ſit non omnibus dari *ipſam volendi gratiam*, præſertìm quæ felici fine coronetur; hìc jam in Deo vel miſanthropia & vel certè proſopolepſiam arguunt adverſarii veritatis, quòd miſeriam hominum procuret, quodque non omnes ſalvet, cùm poſſit, aut certè non eligat merentes.

115. Et ſanè, ſi Deus maximam hominum partem ideò tantùm creaſſet, ut æternâ eorùm malitiâ miſeriâque juſtitiæ ſibi gloriam vindicaret; neque bonitas in eo, neque ſapientia,

neque

neque ipsa vera justitia laudari posset.

116. Et frustrà regeritur, nos apud eum nihili, nec pluris quàm vermiculi apud nos esse; excusatio enim ista non minueret, sed augeret duritatem; omni utique philanthropia sublata, si non magis Deus hominum curam gereret, quàm nos vermiculorum, quos curare nec possumus, nec volumus. Dei verò providentiam nihil exiguitate sua latet aut multitudine confundit; passerculos alit, homines amat, illis de victu prospicit, his, quantum in se est, felicitatem parat.

117. Quòd si quis longius provectus contenderet, tam solutam esse Dei potestatem, tam exortem regulæ gubernationem, ut innocentem quoque & quidem jure damnet; jam non apparet, aut quæ apud Deum foret justitia, aut quid à malo principio rerum potiente distaret talis Universi Rector, cui etiam meritò *Misanthropia* & tyrannis tribueretur.

118. Hunc enim Deum timendum ob magnitudinem, sed non amandum ob bonitatem manifestum foret. Certè tyrannicos actus non amorem sed odium excitare constat, quantacunque sit potentia in agente, imò tantò magis quantò hæc major est, etsi demonstrationes odii metu supprimantur.

119. Et homines talem Dominum colentes imitatione ejus à caritate ad duritiem crudelitatemque provocarentur. Itaque malè quidam prætextu absoluti in Deo juris talia ei

F 3 acta

acta tribuerunt, ut fateri cogerentur hominem si sic ageret pessimè facturum esse: quemadmodum & nonnullis elapsum est, quæ in aliis prava sint, in Deo non fore, quia ipsi non sit lex posita.

120. Longè alia nos de Deo credere, ratio, pietas, Deus jubent. Summa in illo Sapientia cum maxima bonitate conjuncta, facit ut abundantissimè justitiæ, æquitatis, virtutisque leges servet; ut omnium curam habeat, sed maximè intelligentium creaturarum, quas ad imaginem condidit suam; & ut tantùm felicitates virtutisque producat, quantùm capit optimum exemplar universi; vitium autem miseriamque non alia admittat, quàm quæ in optima serie admitti exigebatur.

121. Et licet præ ipso Deo infinito nos nihili videamur; hoc ipsum tamen infinitæ ejus sapientiæ privilegium est, infinitè minora perfectissimè curare posse: quæ etsi nulla assignabili ipsum proportione respiciant, servant tamen inter se proportionalitatem exiguntque ordinem, quem Deus ipsis indit.

122. Eaque in re quodammodo Deum imitantur Geometræ per novam infinitesimorum analysin ex infinitè parvorum atque inassignabilium comparatione inter se, majora atque utiliora quam quis crederet, in ipsis magnitudinibus assignabilibus inferentes.

123. Nos igitur, rejecta illa odiosissima Misanthropia, tuemur meritò summam in Deo *Philanthropiam*, qui omnes ad verita-

tis

tis agnitionem pervenire, omnes à peccatis ad virtutem converti, omnes salvos fieri seriò voluit; voluntatemque multiplicibus Gratiæ auxiliis declaravit. Quòd verò non semper facta sunt quæ hic voluit, utique repugnanti hominum malitiæ attribui debet.

124. At hanc, inquies, superare potuit summâ suâ potentiâ: Fateor, inquam: sed ut faceret, nullo jure obligabatur, neque id ratio aliundè ferebat.

125. Instabis: tantam benignitatem, quantam Deo meritò tribuimus, progressuram fuisse ultrà ea quæ præstare tenebantur; imò optimum Deum teneri ad optima præstanda, saltem ex ipsa bonitate naturæ suæ.

126. Hîc ergo tandem ad summæ Sapientiæ divitias cum Paulo recurrendum est, quæ utique passa non est, ut Deus vim ordini rerum naturisque sine lege mensuraque inferret, ut turbaretur harmonia universalis, ut alia ob optima rerum series eligeretur. In hac autem continebatur, ut omnes libertati atque adeò quidam improbitati suæ relinquerentur; quod vel indè judicamus quia factum est. Add. §. 142.

127. Interim Philantropia Dei universalis, seu voluntas salvandi omnes, ex Auxiliis ipsis elucet; quæ omnibus etiam reprobis, sufficientia, imò persæpè abundantia præstita sunt: etsi in omnibus gratia victrix non sit.

128. Cæterum non video cur necesse sit gratiam, ubi effectum plenum consequitur, conse-

consequi eum semper suâ naturâ, seu esse per se effectricem; cùm fieri queat ut eadem mensura gratiæ in uno ob repugnantiam vel circumstantias effectum non consequatur, quem in alio obtinet. Nec video quomodò vel ratione vel revelatione probari possit gratiam victricem semper tantam esse, ut quantamcumque resistentiam, & quantascumque circumstantiarum incongruentias esset superatura. Sapientis non est superfluas vires adhibere.

129. Non tamen nego aliquando evenire, ut Deus contra maxima obstacula, acerrimamque obstinationem, Gratiâ illâ triumphatrice utatur; ne de quoquam unquam desperandum putemus, etsi regula indè constitui non debeat.

130. Errant multò gravius, qui solis electis tribuunt gratiam, fidem, justificationem, regenerationem; tanquam (repugnante experientia) πρόσκαιροι omnes hypocritæ essent; nec à Baptismo, nec ab Eucharistia, & in universum nec à verbo, nec à Sacramentis spirituale juvamen accepturi, aut tanquam nullus electus semelque verè justificatus in crimen seu in peccatum proæreticum relabi posset, vel, ut alii malunt, tanquam in mediis sceleribus gratiam regenerationis electus non amitteret. Iidem à fideli certissimam finalis fidei persuasionem exigere solent; vel negantes reprobis finem imperari, vel statuentes falsum eos credere juberi.

131. Sed hæc doctrina rigidius accepta, merè quidem arbitraria, nulloque fundamento nixa, & ab antiquæ Ecclesiæ sententiis, ipsoque Augustino planè aliena, in praxim influere & vel temerariam futuræ salutis etiam in improbo persuasionem, vel anxiam de præsente in gratiam receptione etiam in pio dubitationem, utramque non sine securitatis aut desperationis periculo generare posset: itaque post *Depotismum* hanc Particularismi speciem maximè dissuaserim.

132. Feliciter autem evenit, ut plurimi temperent tantæ tamque paradoxæ novitatis rigorem; & ut qui supersunt lubricæ adeò doctrinæ defensores, intrà nudam theoriam subsistant, nec pravis ad praxin consequentiis indulgeant; dùm pii inter eos, ut ex meliori dogmate par est, filiali timore & plena amoris fiducia, salutem suam operantur.

133. Nos fidei, gratiæ, justificationisque præsentis certi esse possumus, quatenùs conscii sumus eorum quæ nunc in nobis fiunt; futuræ autem perseverantiæ bonam spem habemus, sed curâ temperatam; monente Apostolo, ut qui stat videat ne cadat: sed electionis persuasione remittere de studio pietatis, & futuræ pœnitentiæ confidere minimè debemus.

134. Hæc contrà Misanthropiam Deo imputatam suffecerint: nunc ostendendum est, nec *Prosopolepsiam* jure exprobrari Deo, tanquam scilicet Electio ejus ratione carerrt.

Fun-

Fundamentum Electionis Christus est, sed quod quidam minus Christi participes fiunt, ipsorum finalis malitia in causa est, quam reprobans prævidit Deus.

135. At hîc rursùs quæritur cur diversa auxilia, vel interna, vel certè externa, diversis data sint, quæ in uno vincant malitiam, in alio vincantur? Ubi sententiarum divortia nata sunt? nonnullis enim visum est Deum minùs malos, aut certè minùs restitaturos magis juvisse; aliis placet æquale auxilium in his plus effecisse; alii contra nolunt hominem quodammodo se discernere apud Deum, prærogativâ naturæ melioris, aut certè minùs malæ.

136. Equidem indubium est, in rationes eligendi apud sapientem ingredi considerationem qualitatum objecti. Non tamen semper ipsa absolutè sumpta objecti præstantia rationem eligendi facit, sed sæpè convenientia rei ad certum finem in certa rerum hypotesi magis spectatur.

137. Ita fieri potest, ut in structura vel in ornatu non eligatur lapis pulcherrimus aut pretiosissimus, sed qui locum vacantem optimè implet.

138. Tutissimum autem est statuere omnes homines, cùm sint spiritualiter mortui, æqualiter esse at non similiter malos. Itaque pravis inclinationibus different, evenietque ut preferantur qui per seriem rerum circumstantiis favorabilioribus objiciuntur; in quibus

bus minorem (certè in exitu) exerendæ peculiaris pravitatis, majorem recipiendæ gratiæ congruæ occasionem invenêre.

139. Itaque nostri quoque Theologi, experientiam secuti, in externis certè salutis auxiliis, etiam cùm æqualis esset interna gratia, agnoverunt differentiam hominum insignem, & in circumstantiarum extranearum nos afficentium œconomia confugiunt ad Βάθος Pauli; dùm sorte nascendi, educationis, conversationis, vitæ generis, casuumque fortuitorum sæpè homines aut pervertuntur aut emendantur.

140. Ita fit ut præter Christum, & prævisam status salutaris ultimam perseverantiam quâ ipsi adhæretur, nullum Electionis aut dandæ fidei fundamentum nobis innotescat, nulla regula constitui debeat, cujus applicatio à nobis agnosci queat, per quam scilicet homines aut blandiri sibi, aut insultare aliis possint.

141. Nam interdùm inolitam pravitatem summamque resistendi obstinationem vincit Deus, ne quisquam de misericordia despeperet, quod de se Paulus innuit; interdum diu boni in medio cursu deficiunt, ne quis sibi nimium fidat; plerumque tamen ii quorum minor est reluctandi pravitas & majus studium veri bonique, majorem divinæ gratiæ fructum sentiunt; ne quis ad salutem nihil interesse putet, quomodo se homines gerant. Add. §. 112.

142. Ipsum autem Βάθος in divinæ sapientiæ thesauris, vel in Deo abscondito, & (quod eodem redit) in universali rerum harmonia latet; quæ fecit ut hæc series Universi, complexa eventus quos miramur, judicia quæ adoramus, optima præferendaque omnibus à Deo judicaretur. Add. §. 126.

153. Theatrum mundi corporei magis magisque ipso naturæ lumine in hac vita elegantiam suam nobis ostendit, dùm Systemata Macrocosmi & Microcosmi recentiorum inventis aperiri cœpêre.

144. Sed pars rerum præstantissima, Civitas Dei, spectaculum est cujus ad pulchritudinem noscendam aliquando demùm illustrati divinæ gloriæ lumine propiùs admittemur. Nunc enim solis fidei oculis, id est, divinæ perfectionis certissima fiducia attingi potest: ubi quantò magis non tantùm potentiam & sapientiam, sed & bonitatem Supremæ Mentis exerceri intelligimus, eò magis incalescimus amore Dei, & ad imitationem quamdam divinæ bonitatis justitiæque inflammamur.